

INDO-IRANISCHE QUELLEN UND FORSCHUNGEN
H E F T VI

DIE ARISCHE FEUERLEHRE

I TEIL

VON

JOHANNES HERTEL

1 9 2 5

LEIPZIG, H. HAESSEL, VERLAG

INDO-IRANISCHE
QUELLEN UND FORSCHUNG

herausgegeben von Johannes Hertel

Heft 1 *Johannes Hertel*, Die Zeit Zoroaster-

Heft 2 *Johannes Hertel*, Die Himmelstore im
Veda und im Awesta *

Heft 3 *Johannes Hertel*, Muṇḍaka-Upaniṣad

Heft 4 *Johannes Hertel*, Heimat und Alter des
Ṛgvedas (noch nicht erschienen)

Heft 5 *Johannes Hertel*, Achaemeniden und
Kayaniden

Heft 6 *Johannes Hertel*, Die arische Feuerlehre I

*Die Sammlung wird
fortgesetzt*

H HAESSEL VERLAG
LEIPZIG

Die ersten drei Hefte der indologischen Abteilung des Forschungsinstitutes für Indogermanistik sind in Kommission bei Markert & Petters, Leipzig, Seeburgstr 55 erschienen. Die Hefte 1, 2, 3, 5 der I I Q F zählen nicht zu den Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes

Copyright 1925 by
H Haessel Verlag Leipzig
Druck von C G Roder G m b H, Leipzig
Printed in Germany

Vorwort.

Dieses Heft führt die Untersuchungen fort, welche mit der Abhandlung über das *brāhman*, Indogermanische Forschungen XLI, 185 ff., begonnen worden sind. Weitere Untersuchungen in der gleichen Richtung werden folgen.

Um verständlich zu sein, mußte ich bereits hier manches andeuten, was genauerer Ausführung und eingehenderer Begründung bedarf.

Nach dem in den vorhergehenden Heften der IIQF Gesagten erubrigt sich eine Begründung meines Verfahrens, welches darin besteht, daß hier als Quellen ausschließlich die vedischen und die awestischen Texte selbst benutzt werden, daß die Untersuchung auf Grund der aus diesen Texten ermittelten Weltanschauung ihrer Verfasser geführt, und daß der Etymologie unter stetiger Vergleichung der awestischen und der vedischen Texte die gebührende Beachtung geschenkt wird.

Insbesondere sei betont, daß mir für die Bedeutungsansetzung nie, wie dem Altiranischen Wörterbuch so häufig, die mittel- oder gar die neupersische Bedeutung eines Wortes, sondern stets die durch die Etymologie bestätigte Grundbedeutung maßgebend gewesen ist, die sich in den in diesem Hefte behandelten Fällen als in den Texten überall noch lebendig erwiesen hat.

Der Beweis für die Richtigkeit des eingeschlagenen Verfahrens liegt darin, daß es eine einheitliche arische Weltanschauung erschließt. Jetzt erst werden die vedische und die awestische „Religion“ (richtiger gesagt „Weltanschauung“) ihrem Wesen nach verständlich. Insbesondere fällt ein helles Licht auf die bisher völlig verkannte Lehre Zarathuštras.

Selbstverständlich habe ich die dem Awestischen und dem Vedischen gemeinsamen Wörter und Begriffe zusammen

behandelt Daß Bartholomae — um einige Beispiele aus dem vorliegenden Hefte zu wahlen — die augenscheinliche Zusammengehörigkeit von *dhēnā* und *daēnā*, *sāvas*, *sava* und *savah sava*, *sū* und *sū*, *śōka* und *saoka* einfach ignoriert, ist mir unverständlich

In den eben angeführten wie in anderen Fällen hat der Glaube an die Parsen-tradition den Verfasser des Altiranischen Wörterbuchs an der Erkenntnis des Richtigen gehindert Anstatt sich aus den Texten selbst, die er bearbeitet hat und die er interpretieren soll, ein klares und genaues Bild von den kosmologischen, physiologischen und psychologischen Anschauungen der Verfasser des Awestas zu entwerfen, folgt er den Erklärungen der sāsandischen Pseudogelehrten, die von dem im Awesta noch lebendigen arischen Weltbild keine richtigen Anschauungen mehr hatten, oder er trägt, was für die Interpretation noch viel verhängnisvoller geworden ist, christliche und modern europäische Begriffe in die alten Texte

So entsteht denn in seinem Wörterbuch und in seiner und seines Schülers Wolff Awesta-Übersetzung ein Bild von der awestischen „Religion“ und insbesondere von der Lehre Zoroastras, wie es unmöglich mit den Anschauungen in und mit der Natur lebender Hirtenstämme vereinbar ist

Durch das Hereintragen christlicher Begriffe in das Awesta, dessen Weltanschauung von der christlichen vollkommen verschieden ist, haben es die Iranisten verschuldet, daß die Religionswissenschaft wirkliche Zusammenhänge zwischen dem Juden- und dem Christentum und der Zoroastrischen Lehre „festgestellt“ hat, und haben sich an dieser Feststellung selbst beteiligt Vgl z B Jackson, Grundriß der iranischen Philologie II, 704 f

In den Übersetzungen des Awestas und den anderen Schriften der Iranisten begegnen fortwährend christliche Begriffe Nach ihnen kannten die Mazdayasnier ein „Paradies“, „Engel“ und sogar „Erzengel“ Sie nannten Yima „den guten Hirten“ und glaubten an den „heiligen Geist“, der bei ihnen eine große Rolle spielte Ahura Mazdāh und sein „himmlisches Heer“ sind „ašaheilig“, die Mazdayasnier „ašaglaubig“ Sie freuen sich des „hochherrlichen heiligen Worts“, der „mazdahgeschaffenen Herrlichkeit“, huldigen der „Frommergebenheit“ und verehren den „ašafrommen Sraoša“ und andere „ašafromme“ und „ašaheilige“ „Engel“ „ob ihrer

Pracht und Herrlichkeit“, „beten“ fleißig und zelebrieren „das Hochamt“ Alles das, weil sie hoffen, „der Retter“ oder der „Heiland“ werde ihnen das „Paradies“ verleihen

Zaraθuštra selbst verspricht seinen Hörern nach Bartholomae's Übersetzung, er wolle „immer wieder mit Versen, die bekannt sind als die des frommen Eifers“, vor sie treten, legt in seinen Liedern besonderen Wert auf den „guten Sinn“, hat Ahura Mazdāh „als den Heiligen erkannt“ und spricht von dessen „sorglichem heiligen Geist“

Die Worte für den Himmel bedeuten nach Bartholomae angeblich „das gute Atmen“ (*xvāθra*), „das Bessere“ (*vahyah*), „das Beste“ (*vahšta*) und „der Nutzen“, „der Vorteil“ (*savā, savah*) Das Wort für den „Heiland“, *saošyant*, wird nach Wolffs Übersetzung in Yt XIII, 129 so definiert „deshalb der Saošyant, weil er dem gesamten stofflichen Dasein den Nutzen erwirken wird“ In Yasna 51, 2 betet Zaraθuštra nach Bartholomae's Übersetzung „Euer (Reich) des Nutzens verleihe durch Vohu Manah dem, der (zu Euch) betet“ Überhaupt handelt es sich bei der Frömmigkeit, wie Zaraθuštra sie nach Bartholomae auffaßt, um ein Geschäft So wendet er sich Y 49, 8 an seinen Gott mit der Bitte „Dem Frašaoštra gewähre die wönigste Gemeinschaft mit dem Aša — darum bitte ich Dich, o Mazdāh Ahura, — und mir den Gewinn des Guthabens in Deinem Reich“ Ebenso spricht er eschatologisch Y 31, 19 von dem Zeitpunkte, „wann durch Dein rotes Feuer, o Mazdāh, das Guthaben der beiden Parteien verteilt wird“, und Y 47, 8 sagt er „Durch diesen heiligen Geist, o Mazdāh Ahura, mittelst des Feuers wirst Du die Verteilung des Guthabens an die beiden Parteien vollziehen unter Hilfeleistung der Ārmatay und des Aša“

Y 34, 12 fragt Zaraθuštra „Was ist Deine Satzung? Was willst Du? was für Preis, was für Gebet? Tu kund, o Mazdāh, daß man es hore, was von Gebühren Ašay verleiht wird“

Das öfter vorkommende Wort *ādā* übersetzt Bartholomae, gleichfalls im eschatologischen Sinne, mit „Vergeltung“, „Heimzahlung“ Y 31, 14 läßt er Zaraθuštra fragen „Nach diesen Dingen frag ich Dich, o Ahura, wie sie nämlich vor sich gehen und kommen werden — die Schuldforderungen, die auf Grund der Buchungen an den Ašaanhänger und, o Mazdāh, an die Druggenossen ge-

stellt werden, wie die sein werden, wenn's zur Abrechnung kommt“

Bartholomae setzt Zaratustra um 900 v Chr an Die ältesten Schriftdokumente in Iran sind die Keilschriften der Achameniden Eine Buchschrift ist erst gegen das Ende der Achamenidenherrschaft in Iran bezeugt Bis auf Darius Codomannus ist nach der parsischen Tradition das Awesta nur mündlich überliefert worden, und die Angaben, die sich im Awesta selbst darüber finden, bestätigen die mündliche Überlieferung Trotzdem soll Zaratustra von einer Buchführung im Himmel gesprochen haben!

Die Stämme, unter denen Zaratustra zunächst wirkte, waren teils noch nomadisierende, teils sesshafte Hirten Trotzdem traut ihnen Bartholomae eschatologische Ausdrücke zu, die von einem Bankbetriebe hergenommen sind

Es liegt auf der Hand, daß die Mischung von pietistischer Frömmigkeit und von habgierigem Geschäftssinn, als die sich die zaratustrische Religiosität nach dem Altiranischen Wörterbuch und den Übersetzungen Bartholomae's und Wolffs darstellt, niemals bestanden haben kann Alle im Vorstehenden angeführten „religiösen“ Ausdrücke sind falsche Übersetzungen Weder pietistische oder überhaupt christlich oder jüdisch gefärbte Frömmigkeit, noch dem Geschäftsbetrieb entlehnte eschatologische Ausdrücke finden sich im Awesta Da diese „religiösen“ Ausdrücke aber auf allen Seiten des Awestas vorkommen, das ja die Sammlung der mazdayasnischen Religionsbücher darstellt, so enthalten die Übersetzungen des Awestas eine ununterbrochene Kette von Fehlern Keiner der bisherigen Übersetzer des Awestas hat das Wesen der Weltanschauung erkannt, welche Zaratustra bekämpfte, und das derjenigen, die er selbst verkündete

Der Verpflichtung, dieses Urteil durch eine eigene Übersetzung der Gāthā im einzelnen als richtig zu erweisen, werde ich mich selbstverständlich nicht entziehen Inzwischen darf ich auf das Ergebnis der in diesem und in den folgenden Heften vorliegenden Untersuchungen verweisen

Die Anschauung, daß Feuer die Welt umgibt und bis in jedes Einzelwesen hinein durchdringt, ist bereits arisch und aller Wahrscheinlichkeit nach schon indogermanisch Indogermanisch ist auch die Gleichsetzung des Feuers mit dem Verstand (der Weisheit, Vernunft, Klugheit) und der Kraft Die indogermanischen Verkörperungen des Lichthimmels

(Zeus, Indra = Bṛhas páti) sind zugleich Gewittergotter (Spender des Regens und des Feuers) und Verkörperungen der höchsten Weisheit und Macht. Ihre Gegner sind die Mächte der Finsternis. So ist auch der Dualismus schon indogermanisch und nicht etwa erst zaraθuštrisch.

Die indogermanische Deva-Religion ist am reinsten im Rgveda und nachst dem in den älteren Yašt auf uns gekommen (in letzteren natürlich abgesehen von den zaraθuštrischen Zutaten). Aus wirtschaftlichen und politischen Gründen, wie sich aus den Gāthā ergibt, bekämpft Zaraθuštra die *daēva* und setzt an die Stelle der arischen seine eigene Weltanschauung.

Diese gründet sich auf die arische Weltanschauung, ist aber mehr Philosophie als Religion.

Die alte Anschauung vom Himmelsfeuer, das zugleich im Menschenherzen brennt und geistige Fähigkeiten, Willen, Kraft und Macht verleiht, behält Zaraθuštra ebenso bei, wie seine Verkörperung, den Himmelsgott. Diesen aber entkleidet er aller naturalistischen Attribute — nur einmal schreibt er ihm die festesten Himmel als Gewand zu — und läßt ihn nur als die Verkörperung der Weisheit und der Macht gelten.

Mazdāh „der Verstand“ hat nach Zaraθuštra die Welt geschaffen und regiert sie. Er wirkt durch einige andere Wesen, denen er als *ahura* „der Herrscher“ übergeordnet ist. Die wichtigsten von ihnen sind *manah* „das Denken“, „der Gedanke“ und *xšaθra* „die Herrschaft“, „die Regierung“, letztere teils kosmisch, teils irdisch-politisch gedacht.

Der Verstand ist der Herr des *xšaθra*, des „Ortes des guten Feuers“, und entspricht dem vedischen Bṛhas páti, dem „Herrn des Feuerhimmels“ (oder „Himmelsfeuers“), der ebenfalls zugleich die verkörperte Weisheit ist. Dieses „gute Feuer“ (im Gegensatz zu dem schlechten oder finsternen Feuer, *aoša(h)*, der Mächte der Finsternis) ist zugleich Herzensfeuer (*daēnā*), genau so wie nach vedischem Glauben das *bráhma*n Himmels- und Herzensfeuer zugleich ist. Und wie nach dem Veda, so gehen auch nach Zaraθuštra die guten Herzensfeuer oder auch die durch „Kochen“ in Feuer verwandelten Menschen, welche das gute Herzensfeuer besitzen, in das Himmelsfeuer ein.

Die Lehre Zaraθuštras stimmt also in diesen Grundanschauungen auch zu der der älteren Upanisaden. Der Hauptunterschied zwischen der Lehre der Gāthā und der der

meisten älteren Upanisaden ist der, daß die Wesen des zara-
θuštrischen Systems Personen im altarischen Sinne sind,
während die älteren Upanisaden, von einzelnen Ausnahmen
abgesehen, persönliche Götter leugnen. So denkt sich
Zaraθuštra offenbar auch die Fortexistenz der in Feuer oder
in Finsternis verwandelten Wesen im hellen Himmelsfeuer
und im finsternen Feuer, das sich im „Hause der daēva“ oder
„im Hause der Druj“ befindet, als persönlich, während nach
der Hauptmasse der alten Upanisaden das individuelle *brāhman*
unpersönlich im kosmischen aufgeht.

Verstand und Feuer sind miteinander verbunden. Darum
ist Zaraθuštras persönlich gedachtes Weltprinzip Verstand
und Feuer zugleich¹⁾. Der iranische Philosoph lebte
in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Im 5. Jahrhundert
trägt Anaxagoras von Klazomenai seine Lehre vom Ver-
stande (νοῦς) und Herakleitos von Ephesos seine Feuer-
lehre vor, nach der auch die Seele Feuer ist wie bei den
Ariern.

Die vedischen Stämme nahmen die Feuerlehre mit nach
Indien, und wenn auch infolge der Entstehung der Brahmanen-
kaste das Wort *brāhman* eine andere Bedeutung annahm und
darum die Lehre der alten Upanisaden den indischen Ge-
lehrten unverständlich wurde, so läßt sich doch die Feuer-
lehre, wenn auch nicht in der alten Reinheit, bis spät in die
klassische indische Zeit hinein verfolgen. Den Parsen aber
ist noch heute das Feuer „der König der geistigen Welt“.

Es handelt sich also bei den vorliegenden Untersuchungen
nicht etwa um bloße Berichtigungen der Wörterbücher in
Einzelheiten, sondern um Vorarbeiten zu einer zusammen-
fassenden Darstellung der arischen Weltanschauung (Religion,
Mythologie, Philosophie), wie sie uns im Rgveda, im Awesta
und in den alten Upanisaden überliefert ist. Durch sorg-
fältige Einzeluntersuchungen, auf die ich verweisen kann,
hoffe ich mir hier die feste Grundlage für die zusammen-
fassende Darstellung zu schaffen.

Leipzig, den 11. März 1925

Johannes Hertel

¹⁾ Man beachte, daß die Arier verschiedene Feuerarten unter-
schieden. Wenn das sakrale Feuer, ātar, darum „der Sohn Ahura
Mazdahs“ heißt, so liegt hierin kein Widerspruch mit dem oben
Gesagten.

I. Vedisch *yakṣā*.

Nachdem nun die Bedeutung des Wortes *brāhman* klar geworden war, sah ich ein, daß ich (Weisheit der Upanischaden, 2 Aufl, S. 38) die Stelle Kena-Upaniṣad III, 2 ff ebenso mißverstanden hatte, wie meine Vorgänger. Roth im PW und Geldner, VSt. III, 126 ff waren mir bei meiner Übersetzung maßgebend gewesen. Die Bestimmung des Begriffes *brāhman* indessen, die durch eine weitere Untersuchung der vedischen und awestischen Ausdrücke für das Licht (= Feuer) in vollem Umfang bestätigt worden ist, läßt daran keinen Zweifel, daß in der angeführten Upaniṣad-Stelle *yakṣām* nichts anderes bedeutet als „Licht“. Denn da heißt es *tebhyo ha prādur babhūva tam na vyajānanta „kim idam yakṣam?“* it. Wenn Śāṅkara erklärt „*prādur babhūva*“, *svayogamāhātmya-nimatenātyadbhūtena viśmāpanīyena rūpena devānāṃ indriyagocare prādur babhūva*, so steht davon im Texte kein Wort. Diese Umschreibung wie die Erklärung von *yakṣam* durch *pūṣyam* beweist, wie sein ganzer Upaniṣadenkommentar, nur das Eine, daß Śāṅkara vom Sinn der Upaniṣadenlehre wie von der Bedeutung des Wortes *yakṣa* auch nicht die leiseste Ahnung hat.

Da das *brāhman* als das Sieg und Herrschaft verleihende Herzensfeuer dem *ṣarṇah* entspricht, so ist einfach gemeint, daß das *brāhman* seine *astūta*-Gestalt¹⁾ aufgab und in seiner eigentlichen, d. h. leuchtenden Gestalt auftrat.

¹⁾ Über *astūta* vgl. zuletzt Lommel, ZIuI II, S. 206 ff.

Zum Verstandnis des Folgenden muß ich in großen Zügen das Weltbild skizzieren, wie es sich aus dem RV und aus dem jüngeren Awesta ergibt, also das Weltbild der arischen Zeit

Der Himmel besteht aus einem großen, durchscheinenden Gebirge, auf welchem in einer Atmosphäre von Licht und Glut (beide Begriffe sind in den vedischen und awestischen Wörtern für „Licht“ vereinigt) die Mächte des Lichtes (*devā*, $\gamma \text{ dv} = \text{vāsu}$, $\gamma \text{ vas}$) wohnen. Die Welt dieser Lichtwesen wird mit dem Substantivum *div* „Licht“ bezeichnet. Daß diese Anschauungen bereits *indogermanisch* sind, ergibt sich aus den Etymologien von *dei*, *dvi*, *Zeús*, *Iuppiter*, *Diespiter*, *Týr*, *Tiu*, *Zio* usw. und aus αἰθήρ

Daß das Gebirge durchscheint (Bergkristall, Diamant, daher die Marchen vom Glasberg¹⁾), ergibt sich daraus, daß man von der Erde aus den nach Westen und Osten hin in je zwei oder auch in mehreren Armen auf die Erde herabstromenden Himmelsstrom (die Milchstraße, awest. *Arədiš sūrā anāhtā*) und den in seiner Mitte liegenden Himmelssee (*samudriah*, *zrayo vourukašəm*) erblickt, an dessen Ufern die Paläste der *devā* stehen.

Unter dem Gipfel dieses Gebirges, welches vedisch *ādri*, *pārvata*, *āśman*, *āsan*, awest. und altpersisch *asman*, awestisch *asan* heißt (auch die vedischen Wörter *Vrtrā* und *Valā* und das awestische Wort *Vara* sind, wie ich noch darlegen werde, Bezeichnungen dafür), befindet sich eine rings von ihm eingeschlossene Höhle, deren Bodenfläche die Menschenwelt bildet. Sie war licht- und wasserlos, bevor der oberste der Himmelsgotter dem Himmelslicht und den aus dem Himmelsfluß und dem Himmelssee

¹⁾ Über den Glasberg vgl. v. Schroeder, Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth, München 1911, S. 74. Wlislöck, Marchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürgener Armenier, Hamburg 1892, S. 9 f. (beim Zerschmettern des Glasbergs entsteht ein schreckliches Gewitter), Reinhold Köhler, Kleinere Schriften, Band I, Weimar 1898, S. 445 („Ein Herrscher über die Wolken, deren eine den Glasberg kennt, kommt wie in dem einen Marchen bei Mikulčič, so auch in dem hessischen bei Hoffmeister vor“), Bolte-Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, II. Band, Leipzig 1913, S. 340, Fußnote 2.

stromenden Gewässern dadurch einen Abfluß auf die Erde verschaffte, daß er mit dem *vágra* (= awest *vazra*) Kanäle durch das Himmelsgebirge schlug, die Sonne, den Mond und die Sterne¹⁾ Diese Kanäle bilden zugleich die Himmelstore

Vor dieser Tat war das Innere dieser Hohle dunkel und von den Gegnern der Lichtwesen, den Mächten der Finsternis (*ṛáksāmsi*, *ṛáksāsah*, awest *ṛāšah*) bewohnt, die durch das Licht verscheucht wurden, aber in sternloser Nacht zurückkehren, um in ihr die zu den *deva* (im Awesta zu den *yazata*) Haltenden zu vernichten Der Innenraum dieser Hohle heißt darum *ráyas* (= griech *ἔρεος*, got *raigs*) „das Dunkel“ Erleuchten dagegen *Miθra*, ved *Mitrá* und ved *Váiuna*, welche beide den gestirnten Himmel bedeuten, die Nacht, so verscheuchen sie die *ṛáksas* und die zu ihnen haltenden Menschen

Beide bewohnten Welten, die der *devá* und die der Menschen, werden darum zusammen im RV mit den Dualen *ráyasī* „die beiden, das Dunkel und (das Licht)“, und *ródasī*, „die beiden, das Licht und (das Dunkel)“ bezeichnet Auch nach der Durchlocherung des Himmelsgebirges ist natürlich der Lichthimmel (*div*), zumal es in ihm keine Nacht gibt, das „Leuchtendere“ und wird darum mit diesem Namen bezeichnet (Komparativ zu *vásu* ved *vásyas*, awest *vahyah*, beide nicht „das Bessere“, wie die Wörterbücher übersetzen s unten S 115 ff).

Das Himmelslicht und die mit ihm unzertrennlich verbundene Himmelsglut wird mit vielen Synonyma bezeichnet, die verschiedene Bedeutungsschattierungen zeigen Solche sind beispielsweise

1 ved *bráhmaṇ*-, vgl Idg F XLI, 185 ff ,

2 ved *bṛh*, aw *barj*, eisteres nur noch in der Verbindung *brhas pátr*-, letzteres nur in der von *barjā* und *barjō* mit *aśahe* und *dañayā* Bartholomae's Ansatz der Bedeutung „religiöser Brauch, religiöse Form, Ritus“ beruht auf Ostoffs falscher Etymologie von *bráhmaṇ* (s Idg F XLI, 205) und ist an sich schon unmöglich, weil es wohl den Ritus eines Opfers, eines Gottesdienstes u dgl , nicht aber den einer Religion gibt Das Verbum liegt noch im vedischen

¹⁾ So erklärt es sich, daß die Sterne im Awesta nicht nur *afscīθra* „den Ursprung des Wassers bildend“ oder „wasserstrahlend“, sondern auch *gufra* „tief“ heißen

*brh*¹⁾ und im awest *us baraz* vor, das von Mišra verwendet wird und nicht „aufwachsen lassen“, sondern „(aus dem Himmel) ausstrahlen“ heißt. In dem zugehörigen Partizipium *brhānt-* = aw *barəzant* (im Anfang der Komposita *barəz-*) ist im freien Gebrauch und namentlich im Anfang der Komposita die Bedeutung „leuchtend“, „strahlend“, „glühend“ noch durchaus lebendig. Die iranischen Wörter für „Berg“, „Gebirge“, die mit *barəz-* beginnen (*barəz-*, *barəzan-*, *barəzah-*), erklären sich aus dem iranischen Glauben, daß die Berge mit dem aus ihnen als Morgenrot ausstrahlenden *xvarənah* gefüllt sind (s unten, S 36 f und S 37, Fußnote), eine Vorstellung, die auch im Veda von den irdischen Gebirgen (s RV V, 41, 2, unten S 128) wie vom Himmelsberg gilt, vgl RV X, 63, 3, wo *dyu* der Lichthimmel das Beiwort *adriḍbarhas* führt, welches nicht „fest wie ein Berg“, sondern „das Himmelslicht im Berge (Gebirge) habend“ bedeutet. In Chāndogya-Up III, 13, 7 wird das Licht (*gyotih*), das jenseits des Himmels(gewolbes) und auf allen Rücken strahlt, auf den Flächen, die die höchsten wie auf denen, die nicht die höchsten sind, mit dem Lichte gleichgesetzt, das im Menschen strahlt, d h

¹⁾ Eine Musterung der Stellen ergibt folgendes *pāṭi* *bar-brhānāsya dāreḥ* (RV V, 41, 12) heißt „des [beim Gewitter] rings machttag leuchtenden (Himmels-)Berges“, d i Himmelsgewolbes. VII, 31, 12 *haryasvāya barhayā sām āpti* = „Erfülle die Freunde mit Himmelsfeuer“ (= mit *brāhman* = *xvarənah*)“ Diese Bitte ist an den Himmelsgott gerichtet und bezweckt, den Krieger den *brāhman* zu verschaffen, ohne das sie nach arischer Anschauung nicht gefechtstüchtig sind. S unten, S 15, 25, 27 f. Das Kausativum mit *m*, dessen Formen bei Graßmann nach Vorgang des PW meist mit den Formen von *√ vrh* (*varh*) zusammengeworfen sind (Sp 899 f), wird zur Bezeichnung einer Kampfthatigkeit lediglich Indras (5 mal), *Brāhmanaspātis* (1 mal) und *Sārasvatis* gebraucht und heißt „mit dem *brh* (Himmelsfeuer) niederbrennen“ (I, 53, 6, 7; 100, 18, IV, 16, 12, 28, 3, II, 23, 8, VI, 61, 3), ist also Synonymon von *arddayāmi* (zu *ardeo*, wozu auch *aredvī*, Synonymon von *stūrā*, beide = „die Leuchtende“ gehört) — Eine abweichende Bedeutung hat nur *ūpa brh* (Intens) in X, 10, 10 *ūpa barbrhṃ vrsabhāya bāhūm* „lege deinen Arm einem Stier (= Zeugungskraftigen) unter“, und V, 61, 5 *yā dōr vīrāyōpabārbrhat* „welche ihren Arm dem Helden untergelegt hat“ Beides sind späte Lieder (zu V, 61 vgl Oldenberg, Rgveda Bd I, S 353 f), die ungefähr aus der Zeit stammen, in der wir das Neutrum *upabāhanam* (X, 85, 7) und das Femininum *upabārahāni* (I, 174, 7) „Polster“, „Lagerstätte“ finden, während das reichlich belegte *barhānā* „vom *brh* verhehene Kraft (Macht)“ (I, 52, 11, 54, 3, 5, 56, 5, 166, 6, III, 34, 5, 39, 8 V, 71, 1, VI, 26, 5, 44, 6, VIII, 63, 7, IX, 69, 5, X, 22, 9, 34, 7, 77, 3) die alte Bedeutung bewahrt hat. Es ist klar, daß die Wörter *upabāhanam* und *upabārahāni* von *barhṃs* mit dessen Bedeutung „Polster“, „Ruhebett“ (denn aus dem RV ergibt sich, daß das *barhṃs* mindestens in späterer Zeit aus ausgestopften Rindshauten bestand) abgeleitet, und daß das Intensivum von *ūpa brh* in seiner Bedeutung auf die eben genannten oder ähnliche substantivische Bildungen zurückgeht.

das Licht, welches die Berge und die Niederungen ausstrahlen, ist ebenso brahman, wie das Himmelslicht und das Herzensfeuer Ved *dvibarhas* heißt nicht „doppelte Festigkeit Starke, Große habend“, sondern „doppeltes Himmelslicht habend“ Das Nähere s unten S 93 Daß der für die *deva* beim Opfer zum Mahle bereitete Sitz *barhas* (vgl awest *barəzūš*, *barəsmān*) als von Himmelslicht erfüllt gedacht wurde, ist für den, der die ganze Bedeutung der Feuerlehre der Arier übersieht, nicht verwunderlich Ved *barhaṇā* kann man mit „Macht“, „Kraft“ übersetzen, insofern diese Eigenschaft eben die Folge des *brahman* (*bṛh*) ist,

3 ved *citra*, awest *ciθra*, s unten S 45 ff ,

4 ved *dhēnā*, awest *daēnā*, von √ ved *dhī*, awest *di* „leuchten“, s unten S 63 ff ,

5 ved *vasu*, awest* *vōhu*, s unten S 115 ff ,

6 ved *-rocas-* (TBr), *rocana-*, n, *rohā* und *rōha-*, m, *ruc-*, f, awest *raocah-*, n, *-raocana-*, n, *raoṣnu-*, n, *raoṣnā-*,

7 ved und awest *dyumnā*, n (Y 31, 20, s Andreas und Wackernagel zu der Stelle),

8 ved *svar-*, awest *hvar-*, *xvan-*, n (*hvarə xšaēta-*, n, nicht ‚der leuchtende Sonnenball‘, da die Arier von der Kugelform der Sonne nichts ahnten, sondern „das (durch die Sonnenöffnung) strahlende Himmelslicht“ und darum = „die Sonne“),

9 awest *xvarnah-*, n, m, vgl ved *svdrana-* adj, und volksetymologisch ved *svarnara*, *svarnr-*, m, s IIQF, Heft VII,

10 ved *śávas-*, n, vgl auch *śavasi-* (Mutter des Himmels gottes), *śávisṭha-*, *śávra-*, awest *sava-*, n (*savā-* gibt es nicht), awest *savah-*, n, nicht „Nutzen“, sondern „Licht“, „Glut“, alle zu ved *sū-*, (*śav-*) awest *sū-* (*sav-*), griech *καίω* aus **kaF-iw*, dazu ved *sūra-*, awest *sūra-* (griech *ῥ-κῦρ-*, adj, *κῦρ-*, n), eigentlich „Licht“ oder „Glut (nämlich *brāhman* = *xvarnah*) ausstrahlend“ (s unten S 19 zu *rājan-*), und *saśyant*, die Bezeichnung des iranischen Erlösers Vgl S 18 Da innerhalb der *sām*-Sprachen Schwanken zwischen Palatal und Guttural vorkommt (vgl Brugmann, Grdr I², S 544 ff., Kl Gramm S 158, Anm 2), so ist mit ved *sū* = awest *sū* die auf idg Guttural weisende vedische Wurzel *kū*, awest *kū* identisch deren Grundbedeutung nicht „sehen“, „schauen“, oder gar „versehen“ (so Bartholomae), sondern „strahlen“, „bestrahlen“ ist Dazu gehören ved und awest *kavi*, „Fürst“, ved auch „Sänger“, eigentlich „Strahler“, Synonymon von *sūra* (vgl *rājan*, *devā*, *arkā*, *barəzan*, die alle eigentlich „Strahler“ bedeuten), *ā kū* „beabsichtigen“, eigentlich „bestrahlen“, wie *manasā samvidhātī*, Mund- Up III, 1, 10, *āktā*, eigentlich „das Bestrahlen“, daher neben *mānas* und *hr̥daya*, „die Absicht“, *kavārti* „der Feind der (durch das *brāhman*) Strahlenden“, *kavātsakhā* „des Strahlenden Freund“ Sehen und Begehren, Beabsichtigen sind nach arischer Anschauung Ausstrahlungen des *brāhman*, awest *daēnā* S die Bemerkungen zu *di*, unten S 33, und die Abhandlung über *dhenā*, *daēnā*, unten S 63 ff ,

11 awest *saokā-*, n, f, etymologisch = ved *sōka-*, m, nicht „Nutzen“, „Vorteil“, sondern „Licht“, „Glut“, √ ved *śuc-*, awest *suc-*, vgl ved *śukrá-*, awest *suzra-*, beide = „leuchtend“ (die nur

dem neupersischen *surx* zu Liebe angesetzte awestische Bedeutung „rot“ ist falsch, wie sich schon daraus ergibt, daß das Wort nur als Beiwort des Feuers erscheint), awest *sūc-*, *sūha-* Zu 10 u 11 s IIQF 7

Dieses Himmelslicht umgibt die ganze Welt, ruht auch im Himmelssee und Himmelsstrom und gelangt durch die Gestirne wie im Wasser der Niederschläge, sowie als Blitz auf die Erde. Alle Lebewesen einschließlich der Pflanzen, aber auch die Gewässer, die Erde, die Gebirge sind mit ihm erfüllt. Daraus, daß es in allen diesen Naturgegenständen nur in besonderen Fällen sichtbar erscheint — im Wasser beim Gewitter, oder bei starker Sonnen- oder Mondbestrahlung seiner Oberfläche, in den Pflanzen nur beim Feuerreiben, auf der Erde und den Gebirgen bei Bestrahlung durch die Sonne¹⁾, auf den Berggipfeln, wenn das Morgenrot oder das Abendrot von ihnen auszugehen schien²⁾, aus den Steinen, wenn man sie mit Stein oder Metall anschlug, schloß man auf eine lichtlose (*asūta*, aw *axvarəta*) Gestalt des Himmelslichtes, die man natürlich auch in den Lebewesen annehmen mußte, wenn nicht besondere Vorgänge, wie das Sehen (s. unten S 32 ff) die leuchtende (*sūta*) oder eigentliche Erscheinungsform hervorriefen. Aus Wesen, in denen das *brāhman* = *xvarənah* in besonderer Menge vorhanden ist (*deva*, mächtigen Herrsche[n], wie Yima *xšaēta* „dem Leuchtenden“ und den Königen auf den persischen Skulpturen, dem König Jānaśruti Pautrāyana in Chānd-Up IV, 1, 2, dem Schuler in der Chānd-Up IV, 9, 2, dem Buddha in den üblichen Darstellungen) strahlte es sichtbar aus. Der Glaube, daß der Hamūn-See das *xvarənah* in besonderer Menge enthalte, erklärt sich daraus, daß seine Zuflüsse von dem Ušdarəna-Gebirge kommen (vgl unten S 36 ff), ist aber vielleicht durch besondere Lichterscheinungen an oder auf ihm (Irlichter infolge zunehmender Versumpfung?) noch verstärkt worden.

¹⁾ Von der Reflexion des Lichtes wußte man damals noch nichts

²⁾ S unten S 36 ff

Je mehr ein Wesen von diesem Himmelslicht in sich trägt, desto größer ist seine Weisheit, seine Tatkraft und seine Macht

Diejenigen Wesen, bei denen dies im höchsten Maße der Fall ist, sind natürlich die Personifikationen des Lichthimmels (*Diu*, Ζεύς, *Iuppiter*, *Índra*, *Bṛhaspati*, *Ahura Mazdāh*, *Miśra*, *Váruṇa*)

Die *devá* = *vásu* sind wirklich, was ihr Name besagt, Verkörperungen des Himmelslichtes, oft bis zum Anthropomorphismus personifiziert, oft aber auch nicht, trotzdem aber Personen, wie alles in der Natur, ja wie Wurfel, Waffen und andere Geräte Ihnen wesensgleich ist natürlich das sakrale Feuer, der Gotterbote ved *Agni*, awest *Ātar*, der Sohn Ahura Mazdāhs

Dieser *devá* Beistand sucht man sich zu sichern, wenn Durre oder sonstige Note eintreten, namentlich aber auch bei den ununterbrochen stattfindenden Raubzügen (*gárvisti*), für welche RV und Awesta allenthalben zeugen Aus dem Umstande, daß die Anschauung von der kriegerische Kraft verleihenden Natur des *bráhmaṇ* = *xʷarənah* in beiden Texten noch überall lebendig ist, wie im Veda die von der Feuernatur der *deva*, erklärt es sich, daß weder der RV noch das Awesta einen besonderen Kriegsgott kennen Kärtukeya gehört einer Zeit an, die von den alten Anschauungen nichts mehr wußte

Die vedischen Stamme behandeln die *devá* im wesentlichen als mächtige Bundesgenossen Sie laden sie zu gemeinsamem Schmaus und Zechgelage und betrinken sich mit ihnen oder senden ihnen Rosse, Vieh, Speisen und Rauschtrank als Tribut in den Lichthimmel Auch das jungawestische, aber vorzaraθuštrische Opfer, wie wir ihm in den großen Yaśts begegnen, wo 100 Rosse, 1000 Rinder, 10000 Schafe das normale Opfer eines Helden der Vorzeit bilden, muß wie das vedische gedacht und ausgeführt worden sein Die griechischen Hekatomben zeugen ihrerseits für die Ursprünglichkeit der Anschauung, daß das Opfer eine Besenkung der *devá*, eine Vermehrung ihres Besitzes ist Sollen aber die Gaben im Feuerhimmel nicht zugrunde gehen, so muß man ihnen

eine Gestalt geben, in welcher sie in der Himmelsglut zu bestehen vermögen man muß sie also selbst in Feuer verwandeln Denn eine Vernichtung der Opfertgaben wäre ja widersinnig, und die griechische κνίση als das die Gotter Nahnende ist selbstverständlich erst die Umdentung einer späteren Zeit Im RV ist die alte Anschauung noch durchaus lebendig Denselben Sinn wie das Opfer hat im RV die Leichenverbrennung Denn der Feuerhimmel galt als ein Ort der höchsten Sinnengenüsse, einer ewigen materiellen Seligkeit Daher heißt er awestisch auch *x'āθra* „der Ort des guten Feuers“¹⁾ und *Saošyant*, Ptc fut von *sū-*, heißt der, welcher „die gesamte knochenbegabte Welt in Feuer verwandeln wird“, Yt XIII, 129 (s oben, S 15 unter 8, und vgl AV IV, 31, 2)

Der Sinn von *saošyant* wird vollends gesichert durch eine vedische Stelle Chāndogya-Up IV, 15, 5 heißt es *atha yad u cānāsmiñ chāyam kūranti, yadī ca na. arcisam evābhūsam bhavati* Ob man nun mit ihm die Verwandlung in Feuer (*chāyam*) vornimmt oder nicht, er (nämlich der Kenner der an dieser Stelle vorgetragenen Lehre, der verstorben ist) geht erstehend in den Strahl [der Sonne] ein (S zu der Stelle IIQF 7) Die „*ih*“ verbrennen“ wird vermieden, weil die vedischen Stämme in dem Vorgang kein Verbrennen sahen Diese Verwandlung in Feuer geschah durch denselben Gott, der den anderen *devā* die Opfergaben zutrubte und ihnen die zugeführten Speisen „mundgerecht machte“ (*śraday*), d h in Feuer verwandelte, durch Agnī

Ausdrücklich fleht man Agnī an, den Leib bei dieser Verwandlung nicht zu versehren Man bietet ihm bei der Leichenverbrennung zugleich mit dem Toten einen Bock, den er unter Schonung des Menschen verzehren soll, oder bedeckt jedes Glied der Leiche mit dem entsprechenden

¹⁾ Das Wort ist selbstverständlich Ableitung von *ūtar*, und nicht von einem hypothetischen **āθra* „Atmen“ Bartholomae's Etymologie findet im Sprachgut des Awestas keine Stütze und entspricht nicht den religiösen und physiologischen Anschauungen der Arier Denn auch die Bedeutung „körperliches Wohlbefinden“ erklärt sich aus der von der Feuerhaltigkeit der Lebewesen Im übrigen vgl unten, S 36 ff

Ghede einer Kuh (der *anustānā* des späteren Rituals), indem man ihm deren Gheder zum Ersatz für die menschlichen als Mahl bietet vgl RV X, 16. Aus den in diesem Liede zusammengestellten Sprüchen ergibt sich, daß man die Leichenverbrennung als wirkliches Opfer mit dem Ziele betrachtete, den Toten mit völlig unversehrtem Leibe in den Feuerhimmel gelangen zu lassen.

Daraus ergibt sich als ursprüngliche Bedeutung des Verbums *yaṇ* „in Feuer verwandeln“¹⁾

Und daß die Seligen, die *pitṛāḥ*, ganz eben solche Feuerwesen sind, wie die *deva* also personifizierte Feuer, das ergibt sich aus RV X, 15, 8, 56, 107, 1. Aus dieser Anschauung erklärt sich auch, wie AV XVIII, 2, 47 die Sterne als die Manen der unvermählt gestorbenen männlichen Personen deuten kann.

Angesichts der völlig durchsichtigen Etymologien und Mythen kann niemand leugnen, daß die indogermanische Religion eine ausgesprochene Lichtreligion war. Daraus ergibt sich ohne weiteres der zwingende Schluß, daß die Gegner der *deva*, der Verkörperungen des Lichts, Verkörperungen der Finsternis sein müssen. Sie heißen im RV *ṛakṣāsi*, n, oder *ṛakṣāḥ* m *ṛakṣas* muß also „Finsternis“ bedeuten, und *ṛakṣas* muß deren männliche Personifikation sein.

Das führt darauf, daß beide Wörter zu *ṛājas* = ερεβος = got *ṛiqis* gehören, und wenn dies richtig ist, so wird es kein Zufall sein, daß neben *yaṇ* „in Licht, in Feuer verwandeln“ ein *yaḥsa* „Licht“, „Feuer“ steht.

Die Verbalwurzel ¹*ṛaj*, *ṛājati*, „geleuchtet sein“ (*ṛāge*) gehört zu *ṛājas*, wie *yājati* zu *yajas*. Vgl *ṛājāni*, *ṛājānī* „Nacht“.

Der Bildung nach ist die Reihe von Formen zu vergleichen, die sich an ²*raḥ* „leuchten“, „lenken“ anschließt, wozu ¹*raḥsati* „beschützen“ und mit Dehnstufe ^{1 2}*rājati* „König sein“, „leuchten“, „strahlen“, (*ṛājan-* also = „Herrscher“ und „Strahler“, vgl *devā-*, *sūra-* und *havi-* [oben S 15 unter 10], die alle eigentlich „Strahler“

¹⁾ Über die Verwandlung in Feuer s. Anmerkung 1, unten S 147 ff.

bedeuten, und unten S 25), $\text{ṛāṇi} = \text{ṛāṇi}$ „Richtung“, „Reihe“ und ṛāṇi gehören, die Bezeichnung einer Lichterscheinung, die mir in ihrer eigentlichen Bedeutung noch nicht klar ist

Die Bedeutung „leuchten“ für rāṇi ergibt sich aus der aus den anderen idg Sprachen als ursprünglicher feststehenden Bedeutung „König sein“, „herrschen“ zwanglos, wenn man das oben S 16¹⁾ über die arische Anschauung von dem im König in besonderer Menge vorhandenen $\text{brāhman} = \text{ṛāṇi}$ und die bildlichen Darstellungen arischer Herrscher beachtet. Wenn andererseits rāṇi „leuchtend“ (später subst n = „Silber“) nicht die Dehnstufe zeigt, so ist dies angesichts des Nebeneinanderbestehens von rāṇi und ṛāṇi nicht auffällig

Die Bedeutungsmischung „richten“ und „strahlen“ findet sich auch in der Reihe der Tiefstufenformen ṛāṇi „richten“, ṛāṇi „gerade“, aber ṛāṇi , ṛāṇi „leuchtend“, „strahlend“. Dazu wohl auch ārjuna „weiß“.

Somit erhalten wir folgende Gleichungen

- 1) $\text{ṛāṇi} \text{ rāṇi} = \text{ṛāṇi} - \text{rāṇi} \text{ rāṇi}$ (Finsternis)
- 2) $\text{ṛāṇi} - \text{ṛāṇi} = \text{ṛāṇi} \text{ rāṇi} - -$ (Schutz)
- 3) $\text{ṛāṇi} \text{ rāṇi} \text{ ṛāṇi} = \text{ṛāṇi} \text{ rāṇi} - -$ (Licht)

Wir haben also in allen drei Fällen neben den einfachen verbalen -j- (und zwar in 1 -g^h-, in 2 und 3 -ḡ-) Stämmen verbale Stämme mit -s-Erweiterung (vgl Bartholomae, Grdr der ir Phil I, S 75f, Kl 15b) und nominale Stämme mit -s-a- (vgl Whitney, § 1197, Macdonell, Ved Gr, § 187) oder -s-as-Erweiterung (Whitney, § 1152, Macdonell, § 187)

Demnach ist weder von der Seite der Grammatik, noch von der Seite der Bedeutung gegen diese Gleichungen etwas einzuwenden

Im einzelnen ist zu ihnen noch folgendes zu bemerken

Zu 1) ṛāṇi nur AV V, 7, 1 mā rāṇi „schädige nicht!“ in einem gegen die ṛāṇi gerichteten Liede, das auf Iran hinzuweisen scheint. Die Bedeutung „schädigen“ scheint die awestische Wurzel ṛāṇi in Yt X, 21 zu haben, aber das Verbum ist hier von einem Gegner Miθras, also von einem

¹⁾ Vgl auch S 25 und S 27f

Anhänger der Mächte der Finsternis gebraucht, und dies wird noch betont durch den Zusatz *frēna ayanan mǝṣranan, yā varəzyenti avimānsi* „trotz der bösen Mantra [= Zaubersformeln], die der Mißrathgeber wirkt“ So ist denn die Bedeutung von *raś* hier nicht schlechthin „schadigen“, sondern „durch die Mächte der Finsternis schadigen“ In Y XXX, 11 ist *raśah* die Bezeichnung der Hölle, heißt also „Finsternis“, und der Infinitiv *raśayēnahē* steht in den beiden anderen Belegstellen für das Verbum, Y LI, 9 und XLIX, 3, gleichfalls in dem Sinne „in die Hölle bringen“, „in Finsternis verwandeln“ Die Bedeutung „schadigen“ = „als (Macht der Finsternis) beeinflussen“ hat sich natürlich erst aus der Bedeutung „Finsternis“, „Macht der Finsternis“ entwickelt, wie sich auch klar aus den Belegstellen für *rāksas* ergibt, unter denen Graßmann nur zwei, RV VII, 104, 23 und VIII, 60, 20 für die Bedeutung „Schadigung“ anzuführen vermag Aber an beiden bedeutet *rāksa* *yātumāvatām* offensichtlich nur „ein Dämon der Zauberer“, d. h. „ein von den Zauberern gesandter Dämon (Verkörperung der Finsternis)“ RV VIII, 18, 13 zeigt ebenso wie Yt X, 21, wie die AV V, 7, 1 belegte Bedeutung „schadigen“ entstanden ist „Wenn uns irgend ein Sterblicher zu schadigen begehrt (*raśiṣati*) durch die Macht der Finsternis (*raksastīna*)“ „Denn es gibt eben Menschen, die nicht den Mächten des Lichtes (*devā*, *av yazata*), sondern den Mächten der Finsternis (*rāksas*, *raksās*) huldigen, und diese sind die natürlichen Feinde der *devā*-(*yazata*)-Verehrer Sie heißen *raksasvin*, *yātudhāna*, fem *yātudhāni*, *yātumāt* *yātumāvat*, und ihr Werk ist der *yātu* Darum werden sie auch wie im Avestischen als *yātu* (vgl. *rāksas*, *raksās*) bezeichnet In Yt VIII, 44 werden die *yātu* der Menschen von den anderen *yātu* unterschieden, und in Yt. VIII, 12 wie sonst oft werden sie mit den *paṇikā* zusammen genannt, die im 8 Yašt diejenigen Wesen sind, welche Mißwachs verursachen und von den Sternen Tīštrya und Satavaēša bekämpft werden Wie im Veda werden eben auch im Avesta die Anhänger der Dämonen selbst als Dämonen betrachtet und bezeichnet, weil sie mit ihnen eine Partei bilden

Der Umstand, daß die awestische Wurzel *raš-* auf einen idg Palatal hinzuweisen scheint, bildet kein Hindernis gegen ihre Einordnung in die Reihe 1, oben S 20, denn nach Ausweis der Bedeutung sind awest *raš-* und awest *rašayant-* nicht voneinander zu trennen, ein Wort, das an drei Stellen (Y XII, 4, Yt X, 27 78) belegt ist und an allen drei Stellen die zu erwartende Vertretung des idg Labiovelars durch *-xš-* zeigt. Als Bedeutung dieses Wortes setzt Bartholomae „etwa *sva tibišyant*“ an. In Y XII, 4 steht es am Ende der Formeln, mit denen der Mazdayasnei den *daēva* und den zu ihnen haltenden Menschen absagt *vī zī anā saram mīnyē yaθanā dīgōvātā rašayantā* „und so entsage ich der Gemeinschaft mit jeglichem Genossen der *Dīuy* (Lüge), der (den Mächten) der Finsternis huldigt“. Zu Bildung von *rašayant* vgl. ved *devayānt* „zu den *devā* haltend“ oder „zum *deva* werdend“.

Aus den beiden metrischen Belegstellen, Yt X, 27.78, ergibt sich, daß Bartholomae für das Wort mit Unrecht die Form *rašyant-* ansetzt, das handschriftlich an allen Stellen gut beglaubigte *-a-* wird durch das Versmaß erfordert. Somit kann von einem „etymologisch wertlosen *x* vor *š* (und Konsonant)“, KZ XXIX, S 502, hier jedenfalls nicht die Rede sein.

Der Wechsel von *a*, *ā*, *av*, *o* usw. im Awestischen läßt sich nicht lediglich palaeographisch erklären. Vor Nasalen ist natürlich wie im Neundischen Nasalisierung des Vokals eingetreten, ebenso vor *s*-Lauten (*sah sqh* = ved *śas śams* usw.), und man wird mit den awestischen Nasalierungen auch in anderen Fällen die „spontanen Nasalierungen“ im Neundischen zu vergleichen haben, die noch nicht befriedigend erklärt sind.

Jedenfalls herrscht im Awesta eine große Verwirrung in der Schreibung nasalierter und dumpfer *a*-Laute. Vgl. die Schreibungen *mazda-* (A₁ W, Sp 1159 ff) mit *mazdā*, *māzdā*, *mazdā* (Sp 1181), *tsōngghya*, vgl. ved *paśya* (unten S 107 unter 13), gen pl der *-a*-Stämme *suram dāθōm* (Y 50, 2), *vīpōng* (Y 28, 1), nom sg der *-ant*-Stämme *bərəθō*, *fšuyas*, *stavas* (Y 50, 1), der *-mant-* und *-iant*-Stämme *astīñ*, *astvaš*, *amava*, acc pl der *-a*-Stämme *huomā*, *yašmāsa*, *daēuān*, *daēvō*.

(Y 12, 1, Vr 24, 3, Yt 13, 39), *fiatamaδāto* (Yt 10, 18), *daēvās cā, aməššə spəntā* (Y 57, 2), *yasata, maθrā, mašyāng, ma-zā xšaθra, mazā rayi, hābavant* (Y 38, 3) = sskt *sambhavant, vohu = vaxhu, usw*

Daß hier nicht überall verschiedene Sprachformen, sondern meist nur wirre Schreibungen derselben oder auch verschiedene Vokale vorliegen, deren Färbungen die Schreiber nicht auszudrücken verstanden, ist selbstverständlich. So kann denn auch der Unterschied, der in der überlieferten Vokalschreibung zwischen *raš-*, *rašah-*, *rašayehē* und *raxšayant* vorliegt, nicht gegen unsere Etymologie ins Feld geführt werden.

Ebensowenig aber kann man dagegen den Wechsel zwischen *-š-* und *-xš-* geltend machen. *raš-*, *raš-* und *raxš-* sind identisch. Die *-š-*-Formen sind in den Text gedrungene persische Formen, wie sich solche auch sonst nachweisen lassen. Dem vedischen *ritā* z. B. entspricht awestisch *rišta*, wie sich aus dem Eigennamen *astvašrišta* und aus *rišti* = gewöhnlichem *aši* ergibt. Im Eigennamen ist die echtawestische Form durch den Umstand erhalten geblieben, daß die Schreiber, wie die Yt 13, 129 für das Wort *astvašrišta* gegebene Definition beweist, die Etymologie des Namens nicht mehr kannten. Die richtige Definition desselben ist in der unmittelbar vorhergehenden Erklärung des Wortes *saošyant* enthalten, da *rišta* zu *r*, dem Sinne nach *saošyant* entspricht, wie in der Fortsetzung dieser Studien gezeigt werden wird. In allen übrigen Fällen ist im Awesta anstelle des awestischen *rišta* die persische Form getreten (vgl. gāthisch *dārijārišta, arišti* (P 39), *arētō karaθna*) und wird gewöhnlich infolge der von Andreas in ihrem Ursprung richtig erkannten Verderbnis *aša* geschrieben. Ebenso liegt eine persische Form in *anuršura* „umsum leuchtend“ vor, denn das Wort mußte awestisch **anuršura* lauten. Vgl. persisch *šura āhāna*, Name eines Monats, der nicht „die siegreiche“ oder „starke“, „gewaltige Frühlingszeit“ (so Bartholomae, Sp 786), sondern „den lichten Frühling bringend“ bedeutet. Denn im Frühling nimmt das Licht im Vergleiche mit der „dunklen“ Winterszeit wieder zu. Ebenso steht V 3, 20 *vināšayən* statt *vināsayən*.

So liegen auch in den -š-Formen der /raš- und ihrer Ableitungen persische Formen vor. Denn nach Salemann, G1dr I, S 262 ist iranisch *zš* im Mp nur hinter kurzem Vokal erhalten, sonst überall zu *š* geworden. Vom Verbum *raš* liegen im Awesta nur Belege vor, in denen *š* hinter langem Vokal steht. Hier ist also der Übergang von *zš* in *š* nach mittelpersischem Lautgesetz regelmäßig. *rašah* wird durch Analogieschreibung an das Verbum angeglichen sein, in *raxšayant* dagegen ist die echt awestische Form — abgesehen von -q- — erhalten geblieben.

Ähnlich erscheint statt **mərəšyāt* Y 45,1 *mərəšyāt*, statt **darəxšat* in Y 33,7 *darəxšat*, vgl Bartholomae, Sp 699, und Y 44,8 hat die Mehrzahl, in Y 70,5 die knappe Hälfte der Handschriften *uvāšat* statt des richtigen *urvāxšat* (s Bartholomae, Sp 1546 u 1542).

Zu 3) *yaj* „in Feuer verwandeln“, „opfern“ ἄγιος ist also eigentlich „der, für den man in Feuer verwandeln“, d h „dem man opfern muß“, dem Sinne nach ved *yajātā*, awest *yazata*, ved *yajñīya*, awest *yasnya* — Der Akkusativ der Person des Opferwürdigen ist Richtungsakkusativ, vgl I, 104,14, 142,11 usw (S 166 ff).

In den Formen mit -s-Erweiterung ist überall die Bedeutung des Lichtes, der Glut, des Leuchtens und Gluhens noch deutlich. RV VIII, 60,3 heißt Agnī *yáksyah* „leuchtend“, „gluhend“. Die Krankheit *yakṣma*, später *yakṣman* „die Auszehrung“ wird ihren Namen von der erhöhten Körpertemperatur der von ihr Befallenen haben — Die Verbalwurzel *yaks-* kommt nur mit *prá* verbunden vor. RV II, 5,1 heißt es von Agnī „Der Hotar ist geboren, der leuchtende (*cētanah*), der Vater den Vätern zur Hilfe, edles Licht (Wortspiel Gut) ausstrahlend (*prayakṣan jñnyam vāsu*), mochte uns die Schirrung des Rosses (Wortspiel des Beutespenders, *vājīno*) gelingen!“¹⁾ Von Himmel und Erde heißt es III, 7,1 „sie eilen herbei, um uns langes Leben zuleuchten (*prayákse*)“. Das Leuchten erklärt sich aus ihrer *devá*-Natur, die auf Naturanschauung beruht. Vgl ²⁾ *ḍi* 3

¹⁾ Wortspiele liegen hier natürlich nur im europäischen Sinne vor, denn für den vedischen Dichter sind die Bedeutungen von *vāsu* und *vājīn* natürlich einheitliche Begriffe. Vgl S 115 ff.

„jemand etwas zustrahlen, es ihm durch Leuchten zuteilen“
 RV I, 132, 5 „Wenn der Furst¹⁾ (eigentlich der Strahlende)
 durch seinen Willen (*krātubhāh*) die Leute vorwärts schauen
 laßt auf die ausgesetzte Beute, dann dringen sie durch,
 Ruhm begehrend, leuchten (biennen) vorwärts (*prā*
yaksanta), Ruhm begehrend Ihm strahlen (*arcanty*) sie mit
 Stärke ein mit Nachkommen versehenes Alter zu, damit er
 (die Feinde) verdränge Indra, eine Heimat wollen die
 Gluten (der Krieger, *dhītayo*) erwerben, wie die Gluten
 (des Opferfeuers, *dhītāyo*) (die) nach den *devā* hin (strahlen)“
 Das Feuer, von dem hier die Rede ist, ist das die Krieger
 erfüllende *brāhman* = *arānah*, ohne das ein Sieg unmöglich
 ist, vgl oben, S 14 nebst Fußnote 1 u S 19 Die Gluten des
 Opferfeuers sichern die jenseitige Heimat im Licht-
 himmel, die im Herzen der Krieger eine irdische Heimat,
 welcher der Kriegezug gilt, für den das Lied gedichtet
 ist — RV I, 62, 8 steht das nominale *prāyaksa* im Sinne
 von „vorleuchtend“, „vorbrennend“ „Und das ist seine
 vorleuchtendste (*prāyaksataman*) Tat, die uns liebste
 Weisheit (= Weisheitstat, *dāmsah*) des Weisen (*dasmāya*) daß
 er auf dem Abhange (des Himmelsgebirges) die oberen,
 mitflutenden vier Ströme (die vier Verzweigungen der
 Milchstraße) schwellen ließ“ — Ebenso heißt *prāyagyu*, das
 immer nur Beiwort der *devā* (Agni, Indra, Vāyū, Marūt,
 Māruta, Sūrya) ist, „vorbrennend“, „vorleuchtend“ im Sinne
 der Wirkung des Brahman

Wir betrachten nun

das Neutrum *yaksā*,

dem Geldner in den Vedischen Studien III, 126ff eine
 eingehende Behandlung gewidmet hat Auf S 141 setzt er als
 Ergebnis dieser Behandlung die folgenden Bedeutungen an

1 a) Erstaunen, Verwunderung, Neugierde,
 b) Wunder, Ratsel — 2) Wunder, Kunststück, Zauber
 a) Hexerei, Zauberei, b) Verzauberung, Verwandlung, c) Gau-
 kelei, Blendwerk, Illusion, d) Wunderkraft, Wunderkur,
 Heilzauber — 3) Gegenstand der Bewunderung oder Neu-

¹⁾ *śūrah*, s oben S 14 unter 2 zu *baraz*, S 15 unter 10 und
 S 19 zu *rājan*

gierde, Kuriosität a) Wundertier, b) Schaustuck, Fest (vulgo Zauber), c) Naturwunder, wie große Baume usw —

Im folgenden gebe ich alle von Geldner angeführten und besprochenen Belege, die ich aus praktischen Gründen etwas anders ordne. Nach den vorhergehenden Erörterungen wird es genügen, meine eigene Übersetzung der Übersetzung Geldners gegenüberzustellen.

Kena-Up III wird erzählt, daß das *brāhman* es war, durch welches die *devā*, ohne es zu wissen, ihre Siege errungen hatten. Da erschien es ihnen. Sie fragten *kim idam yaksam*? „Was ist das für ein Licht?“ Geldner (S 128) „Was ist das für ein Ratsel?“

AV X 2, 32 *tasmīn hranyāye kōse tasmīn yād yaksām ātmanvdt, tād vai brahmanvdo viduh* „In diesem goldenen Behältnis das mit dem Ich verbundene Licht, das sich darin befindet, das kennen die Brahmankenner“ Geldner (S 128) „das beseelte Ratsel“

Geldner bemerkt richtig, daß in den Skambha-Liedern des AV *yaksām* nicht die Sonne, wie Henry meinte, sondern das *brāhman* bedeutet. Ich übersetze aber auch an diesen Stellen nicht „Ratsel“, wie er, sondern „Licht“ (X, 7, 38, 8, 15, 8, 43), ebenso in B₁-Ār-Up V, 4 = ŚBr XIV, 8, 5. Und wenn Taitt-Br III, 12, 3, 1 das mit dem *svayambhū* *brāhma* identifizierte *tapas* das *yaksām prathamām* nennt, so beweist doch schon *tāpas* „Glut“ (s. Idg F 1923, S 191ff), daß *yaksām prathamām* nicht „das erste Wunder“ (Geldner S 129), sondern „das erste Licht“ oder „die erste Glut“ heißt. „Urlicht“ wäre die beste Übersetzung.

Wenn ferner VS XXXIV, 2 das *mānas* als *apū vdm yaksām antāh prajānām* bezeichnet wird, so heißt das nicht „das ganz einzige Wunder im Innern der Geschöpfe“, (Geldner S 129), sondern „das uranfängliche Licht im Innern der Geschöpfe“. Das Denken wird ja durch das Licht im Herzen, das *brahman*, hervorgerufen, vgl. Idg F XLI (1923), 202ff. *apū vdm* ist im Sinne des awestischen *anapra* (𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀) gebraucht.

Ebenso heißt *yaksā* „Licht“ im Anfange des Gopatha-B₁ (Geldner S 130). Ich übersetze „Das Brahman war im Anfang dieses All. Aber es war nur es selbst, ein

Einziges Da überlegte es „Ein großes Licht! Das bin ich selbst, das Eine“ (oder „Groß ist das Licht“ *mahad var yaksam* Geldner „Das ist wahrhaftig ein großes Wunder, ich bin ganz allein auf dieser Welt“) „Wohlan, ich will mir selbst ein anderes Lichtwesen (*devam*) nach meinem Maße bilden!“ Im folgenden heißt *mahad var yaksam suvedam avdāmahī* nicht „Wahrhaftig, ein großes Wunder! ich habe ihn mit leichter Mühe bekommen“ (denn es wird ja ausdrücklich erzählt, daß das *brāhman* sich gewaltig abmühte *tad abhyasāmyad abhyatapat sannatapat*), sondern „Ich habe ein großes Licht (eine große Glut, gemeint ist der Schweiß, der durch die Erhitzung entstanden ist und dessen Etymologie durch diese Stelle der Erzählung gegeben werden soll) gefunden, das zu finden gut war.“ Denn das Brahman freute sich — *anandat* —, wie ausdrücklich gesagt wird, dieser Errungenschaft

AV VIII, 9, 7f fragen 6 Rṣi den Kaśyapa, was es mit der Virāj auf sich habe, die man des *brāhman* Vater nenne, und erhalten die Antwort

*yām pracyutām ānu yajñāḥ pracyāvanta
upatisthanta upatisthamānām,
yāsyā vate prasave, yaksām ējati,
sā Virād, rsayah, parama vyoman*

„Sie, die die Opfer nachziehen, wenn sie davongezogen ist, und sich wieder nahen, wenn sie genaht ist, in deren Satzung und Antrieb sich das Licht regt das ist die Virāj im höchsten Himmel“ Geldner S 128 „ubei deren Tun und Ursprung (euer) Staunen sich regt“ Wenn die Virāj nach 7c des Brahman's Vater genannt wird und sich nach 8c das *yaksā* im *vratā* und *prasavā* dieser Virāj regt, so scheint es mir klar zu sein, daß mit dem *yaksā* eben das *brāhman* gemeint ist, nach dessen Verhältnis zur Virāj die Rṣi ja fragen. Im übrigen ist *ejati* im Sinne einer psychischen Regung schon deshalb unmöglich, weil psychische Vorgänge nach vedischer Anschauung nicht durch eine Regung, sondern durch Feuer hervorgerufen werden

RV IV, 3, 13 an Agnī

*mā kāsya yaksam sūdam id dhuḥ o gā
mā veśāsya praminatō, mṛpeh'*

Geldner übersetzt S 135 „Laß dich niemals auf die Zauberei irgend eines Arglistigen ein, weder eines Dorfgenossen, der Ranke spinnt, noch eines Verwandten“ In seiner Übersetzung des RV (der R̥gveda I, Göttingen-Leipzig 1923) lautet die Stelle „Geh nicht zu dem Geheimnis irgend eines Unehlichen, eines tauschenden Clangenossen oder Bekannten!“

Ich denke daran, daß das Wirksame in den Geschöpfen, dasjenige, was ihnen Macht und Sieg über andere verleiht, das *br̥ahman* ist¹⁾, und übersetze „Gehe nicht in das Licht (d. h. das *br̥ahman*) eines Schädigers (= eines meiner Feinde) ein, um dich darinnen niederzulassen, nicht in das eines Stammesgenossen, der mich zu schädigen trachtet, nicht in das eines (solchen) Freundes!“ Wenn das *br̥ahman* des Gegners noch durch das sakrale Feuer Agnī vermehrt wird, so ist es natürlich unüberwindlich. Man bedenke, daß nach spatvedischer Anschauung im Brahmanen sogar fünf Feuer lodern, was ihm die Überlegenheit über die anderen Kasten sichert.

Als Kommentar zu der eben besprochenen Halbstrophe kann RV V 70,4 dienen

*mā kāsyādbhutakratū yaksam bhujemā tanūbhīh,
mā śéśasā mā t́anasā!*

Wieder bezeichnet *yaksá* das Brahman des Gegners „Mögen wir, ihr beiden (*devá*, nämlich Mitrá und Váruna) von wunderbarer Kraft, nicht irgend jemandes Licht (= *br̥ahman*) zu kosten bekommen, weder an unseren Leibern, noch an unserer Nachkommenschaft und unseren Kindern!“ Geldner S 135 „Nicht wollen wir am eigenen Leib die Zauberei irgend eines zu fühlen bekommen“ usw.²⁾

Br̥has páti ist im RV, was sein Name besagt, der Herr des *br̥h* = *br̥ahman*, und als solcher Gewittergott wie sein mythologisches Synonymon Índra. Wenn er darum RV I, 190, 4, in einer Strophe, welche das Gewitter schildert,

¹⁾ S. oben S 14, Fußnote

²⁾ Genau wie nach Annahme der vedischen Stamme das *brahman*, so brennt nach der der awestischen das *xvarənah* auch in den Heeren der feindlichen Krieger Yt X, 27

yaksabhīt heißt, so ist das ein Synonymon von *Brhas pāti* und bedeutet „Trager des Lichtes“ (= des Brahman, hier insbesondere in seiner Blitzgestalt) Geldner faßt S 137 *brāhmaṇas pāti* als „Meister des Zaubers“, und *yaksabhīt* als „Besitzer der Zauberei“ (S 138) In seiner Übersetzung des Rgvedas, Bd I, S 244 übersetzt er „der eine Wundergestalt trägt“

Ähnlich heißt *Váruna* in RV VII, 88, 6 *yaksín*, nicht „Zauberei“ (Geldner S 136), sondern „Inhaber des (Himmels)lichtes“ Denn seine Wirksamkeit beruht ja darauf, daß er wie der ihm^{*} entsprechende avestische *Miθra* „das der Zeit entsprechende Licht spendet“ (Yt X, 67, wo Bartholomae Geldners Lesart mit Unrecht beanstandet) und mit ihm die Dämonen und ihren menschlichen Anhang unschädlich macht

Auf das *brāhmaṇ* und zwar in seiner Blitzgestalt bezieht sich *yaksám* auch in der an Rudrá gerichteten Strophe AV XI, 2, 24

*táva yaksam, pasupate, apsv ántas,
túbhyam ksaranti divyā āpo vrdhē*

„Dem ist das Licht, Herr der Tiere, in den Gewässern, dir fließen die himmlischen Gewässer zum Wachstum“ Geldner S 139 „dem ist die Zauberkraft im Wasser, o Herr der Tiere dir fließen die himmlischen Wasser zur Stärkung (der Kranken)“ Das Wachstum (nicht „Stärkung“) bezieht sich aber offenbar auf die Pflanzen, die Nahrung der Tiere

„Licht“ im Sinne von *brāhmaṇ* bedeutet *yaksam* auch bei Gobhila, Grhyas III, 4, 28 Nach dieser Stelle tritt der Schüler, der sein Reinigungsbad genommen hat, vor seinen Lehrer und die um diesen versammelten Schüler und sagt „*yaksam va caksusah priyo vo bhūyāsam!*“ Geldner übersetzt S 140 „Gleich einer Verzauberung (oder einem Zauberbild) mochte ich eurem Auge angenehm erscheinen!“ Ich übersetze „Wie das Licht dem Auge, so möge ich euch lieb sein“

Die Bedeutung „Zauber“ ist schon deswegen ganz unmöglich, weil der Zauber ja ein Werk der *raksas* und ihrer

Anhänger, also der Erbfeinde der *devā* und der ihnen ergebenden Menschen ist, § oben S 20 f In der Gobhila-Stelle handelt es sich um einen der feierlichsten Akte im Leben des Brahmanen *yakṣa* und also auch hier = *brāhmaṇ* sein und zwar das aus dem Auge ausstrahlende, dem die Arier die Schkraft zuschieben, § unten S 32 f

ŚBr XI, 2, 3, 1 f heißt es „Diese beiden (Name und Erscheinungsform) sind die beiden ungeheueren Kräfte (*ṛabhye*) des Brahman. Wer darum diese beiden großen, ungeheueren Kräfte des Brahman kennt, der wird selbst eine große, ungeheure Kraft Diese beiden sind des Brahman beide große Lichte (*yakṣe*) Wer diese beiden großen Lichte des Brahman kennt, der wird selbst ein großes Licht Geldner übersetzt *yakṣā* hier mit „Wunde“ (S 111) Da aber *brahman* das Urlicht ist, dem alle anderen Lichterscheinungen entstammen, so ist es klar, daß das Wort auch hier nur „Licht“ bedeuten kann

S 129 sagt Geldner „Unklar ist die Beziehung von *yakṣā* in der formelhaften Stelle *visvam yakṣām visvam śhūtām visvam subhūtām* TBr 3, 11, 1, 1 und dunkel bleibt vorläufig der *chariṣ* und das *yakṣām prithuyām chariṣ* „das einfaltige Wunder auf der Erde“ in der Ratselstrophe AV 8, 9, 25“

In der ersten dieser beiden Stellen werden die Sprüche angeführt, mit denen man die Ziegel des Feueraltars schichtet § 1 enthält den Spruch, mit welchem man den ersten Ziegel niederlegt „Du bist die Welt, du bist der Himmel Du bist der Endlose, du bist der Uferlose (*apārō*) Du bist der Unverletzte, du bist der Unvergängliche, die Grundlage der Glut (*tapasah pratisthu*) In dir ist dieses (All) enthalten, alles Licht (*visvam yakṣām*), alles Gewordene, alles Gutgewordene (Du bist) des Alls Träger, des Alls Erzeuger Als solchen lege ich dich hin, einen nach Wunsch milchenden, unverletzten Prajāpati soll dich setzen Durch diese Gottheit setze dich nieder, fest wie Anguas!“ — Daß „Sāyana“ *yakṣām* nicht richtig verstanden hat, ist bei der Unwissenheit, welche die unter seinem Namen schreibenden Pandits in der vedischen Wortkunde und allen vedischen Realien zeigen, ganz selbstverständlich Er erklärt *yakṣām* mit *sarvam pūṇyam, yad yad gurudevādikam pūṇyam asti*

Auch hier steht, wie der Zusammenhang zur Gewißheit ergibt, *yakṣm* „Licht“ im Sinne von *brāhman*

„Das Brahman“ ist auch die Losung der angeführten Ratselstrophen AV VIII, 9, 25f. In diesen ist *ekavṛt* nicht von *W vrt*, sondern von *W vr* abzuleiten und heißt „das einzige, was (die Welt) umgibt“. Die Übersetzung ist „Wer ist der Stier? Wei der eine Strahlende? Was das Haus? Was die Segenssprüche? Das Licht auf Erden, das (doch) das einzige ist, das (alles) umgibt? Die einzige Zeit? Wer ist das?“

Die Antwort gibt die folgende Strophe „Einer ist der Stier, einer der eine Strahlende, eines das Haus, nur einmal vorhanden die Segenssprüche (oder nur in der Einzahl vorhanden, *ekadhā*, die Segenssprüche), das Licht auf Erden, das (doch) das einzige ist, das alles (oder das All) umgibt, die einzige Zeit es wird nicht übertroffen.“ Es ist also das Hochste, das Brahman.

Daß der *ekavṛt* (Akzent!) das Brahman ist, ergibt sich aus Mund-Up III, 2, 10, wo nur natürlich der Lehre der Upanisad entsprechend an die Stelle des *brāhman* der *purusa* getreten ist, das personifizierte *brāhman*. Das Licht aber, das sich auf der Erde (in allen Wesen) befindet und doch das All umgibt, bedarf jetzt, da wir über das Wesen des *brāhman* im klaren sind, keiner Erläuterungen mehr.

RV VII, 56, 16 heißt es

atyāso nā yé marūtāḥ svāñco,
yakṣadrso na subhāyanta māryāḥ
té harmyesthāḥ śisavo na subhrā,
vatsāso nā prahrīṇmah payodhāḥ

Hier übersetzt Geldner S 141 die zweite Zeile „die jungen Männer schmückten sich wie Festbesucher“¹⁾ Ich übersetze die Strophe „Die Marūt, die wie lenksame Rosse, wie lichtblickende (feuerblickende) junge Helden glänzen, sie sind (doch zugleich) leuchtend wie Kinder, die sich im Hause befinden, wie spielende Kalber, milchsau-

¹⁾ Im Anschluß an Sāyana („*yakṣasyōtsavasya drastāro manuṣyā va*“), der diese Bedeutung offenbar aus der Bedeutung des Wortes *yakṣarātri* geschlossen hat, vgl. unten, S 42

gende (Wortspiel, *payodhāh* auf die Marút bezogen „die Wasser-“, d h „Regenspender“)

Die Marút sind die Gotter des Gewittersturmes. Der Verfasser will hier in *a b* die schreckliche, in *c d* die wohlthätige Wirkung des Gewitters schildern. *yahsadīs* ist synonym mit *svadīs* avest *hvarədarəsa*, und mit *svārcaksas*, die alle nichts weiter bedeuten als „Himmelslicht“, d h „brāhman im Blick ausstrahlend“, daher Beiwörter der *deva* (Agni, Indra, Soma usw.) und Yimas sind. Vgl S 135 zu VIII, 20, 15.

Zum Verstandnis dieser Ausdrücke muß man daran denken, daß die Arier das Sehen noch nicht der Einwirkung des Lichtes auf die Netzhaut zuschrieben, von der sie nichts wußten, sondern dem aus den Augen ausstrahlenden Licht in den Lebewesen. Darum geht nach der Upaniadenlehre der Gesichtssinn nach dem Tode in die Sonne ein und wird mit ihr identifiziert. Sie ist seine *pratydevatā* (Mund-Up III, 2, 7). In Yt XIV, 13 wird darum vom Kamelhengst gesagt, sein weitstrahlender Blick (*dūraśśūka*, vgl *dūrāśśūka*) entdecke das weibliche Kamel von weitem selbst in der finsternen Nacht. Y 30, 2 heißt es *śraotā gūṣṭāś vahiṣṭā, avaṇatā sučā manamhā* „horet mit den Ohren all das Leuchtendste, erschauet es mit dem leuchtenden *manah*“¹⁾ (vgl Mund-Up III, 1, 10 „welche Welt er auch mit dem *manas* bestrahlt“, d h begehrt), Yt X, 23 „Weg tragst du (Miθra,) von ihren Armen die Kraft, von ihren Füßen die Kraft, weg von ihren Augen das Licht (*sūkem*), weg von ihren Ohren das Gehör“. Die Sterne (*raocā*), Öffnungen im Himmelsgebirge, durch die man das Himmelsfeuer sieht, sind zugleich Miθras Augen, und vedisch *rocāná*, n, „Licht“ ist identisch mit sanskrit *locana*, n, „Auge“ (beide eigentlich „das Strahlende“, „das Leuchtende“) Vgl auch die Bemerkungen zu *cat*, unten S 47.

Umgekehrt steht darum auch die *√ daras* wie vedisch *drś* für „leuchten“, vgl Y 43, 16 *hvāṇg darəsōi xšaθrōi* „in

¹⁾ Man konnte *vahiṣṭā* auch als instr f fassen und übersetzen „Hóret mit den Ohren, sehet mit dem leuchtendsten Lichte (vgl ved *suc*, f), dem Denken“. Dagegen spricht aber die Zasur *suc* oder *suca* ist also adj und synonym mit *vohu*, s S 145.

dem mit Himmelslicht blickenden (=Himmelslicht ausstrahlenden) Reiche“ *hvarə daresā* heißt „Bestrahlung mit Himmelslicht“, *hvarə daresya* „vom Himmelslicht bestrahlbar“ Yima heißt „der mit *awənah* Ausgestattete unter den Geborenen, der Himmelslicht Ausstrahlende (*hvarə daresō*) der Sterblichen“

Auch wir sprechen ja heute noch in altindogermanischer Weise vom „Augenlicht“ Aber wir verbinden damit nicht mehr die Anschauung, welche die Arier mit dem Ausdrucke noch verbanden. Davon, daß diese arische Anschauung vom Wesen des Sehens indogermanisch war, kann man sich leicht durch eine Musterung der idg. Ausdrucke für „sehen“, „Gesicht“, „Auge“ überzeugen. Ich will hier nur auf eine Wurzel hinweisen, die unter Außerachtlassung dieser Anschauung in den Wörterbüchern nicht richtig behandelt worden ist.

Im Vedischen haben wir eine Wurzel *ḍi*, *dhī* (über den Wechsel des aspirierten mit unaspiriertem *dh-* s. Idg. F. 1923, S. 204), deren Bedeutung „leuchten“ ist. Sie wird aber auch zur Bezeichnung insbesondere der Tätigkeit des im Herzen brennenden *brāhman* (=awest. *daēnā* unten S. 95 ff. insbes. S. 100) gebraucht, das ja alle Sinne funktionieren läßt und das Denken verursacht, daher die Bedeutungsansätze bei Grassmann unter *ḍi* und unter *dhī*. *dhī* heißt „scheinen“, „leuchten“, „glanzen“ z. B. R̥v VII, 90, 4, AV XVIII, 2, 47, *prá dhī* R̥v I, 113, 10 heißt „vorleuchten“, wie *prá ḍi* I, 36, 11, VIII, 6, 24 (die Wörterbücher geben diese Bedeutungen nicht), und unter den Bedeutungsansätzen von *ḍi* und von *dhī* eischenen darum in den Wörterbüchern „schauen“, „hinblicken auf“, „denken“. Dieselbe Wurzel hat im Iranischen (Bartholomae, Wb. ¹ und *ḍā(y)*, Sp. 724) die Bedeutungen „hinsehen auf“, „sich kümmern um“, „hegen“, „pflegen“. Selbstverständlich sind Grassmanns 2. und 3. Wurzel *ḍi* und Bartholomae's 1. und 2. Wurzel *ḍā(y)* identisch, und die Bedeutung von *prá ḍi* ist nicht, wie Grassmann annimmt, bildlich. Die Wörterbücher sind in unseren modernen Anschauungen befangen und verhüllen darum hier wie in vielen anderen Fällen die Anschauungen der Völker, deren Sprachschatz sie auf-

fuhren, anstatt diese Anschauungen zu erklären. Die Stelle Yt X, 107 heißt wortlich und nach den Anschauungen ihres Verfassers sinngemäß übersetzt „Leuchtende Bestrahlungen, von feine strahlende, strahlt er (Miθra) aus seinen Lichtern (d i Augen)“ *srīva dadāti daēmānu dūrātsūka dōṣrābha*. Aus dieser Anschauung erklärt es sich, daß die Sterne Miθras Augen oder Spähe sind. Man sieht, wie wichtig es auch für das Verständnis der mythologischen Anschauungen ist, sich über die physiologischen Anschauungen der Völker klar zu werden, deren Mythologien man behandelt. Hatten dies unsere Mythologen getan, so hätten sie über das Wesen Miθras nie im Zweifel sein können und hätten erkannt, daß er den Sternhimmel bedeutet.

Die Verse RV VII, 61, 1

*amūṛā víśvā vrasnāv imā vām,
na yāsu citrām dādāṣe, ná yaksám,
druhak vacante ámrta jánānām,
na vām ninyāny acite abhūvan*

lassen sich so lange nicht mit Sicherheit übersetzen, als wir nicht wissen, was *amūṛa* bedeutet. Solange wir dies nicht wissen, sind wir auch nicht berechtigt, die Schreibung des Padapāthas zu ändern. So viel aber ist sicher, daß im zweiten Vers *citrām* parallel mit *yaksám* steht, und da die im RV und noch viel später durchaus noch lebendige Grundbedeutung von *citrā* „leuchtend“ ist¹⁾, so muß auch hier die Bedeutung von *yaksám* „Licht“ sein. Da Mitrā und Váruna die in der Nacht die Mächte der Finsternis mit ihrem Lichte bekämpfenden *devā* sind, so wird der Sinn der ersten beiden Zeilen der sein, daß sie auch die Statuen der Finsternis vollkommen beherrschen, die Dämonen also in ihre Gewalt gegeben sind. Geldner übersetzt S 131 *citrām* mit „Wunder“, *yaksám* mit „Zauber“.

In der letzten Stelle ist *yakṣa* wieder wie in den vorhergehenden im Sinne von *bráhmaṇ* „Himmelslicht“ gebraucht, und sofern ja alles Licht diesem Urlicht entstammt

¹⁾ S unten S 46 ff

— vgl Mund-Up II, 2, 10 —, muß das Wort wie alle Lichtbezeichnungen letzten Endes überall zu dem *bráhman* in Beziehung stehen. Auch das „in allen Menschen befindliche Feuer“, der *agní vaiśvānará*, ist das *bráhman*, vgl die besonders beweisende Stelle SBr I, 4, 1, 10 ff, wo der Ausdruck genau das bezeichnet, was beim Avestavolk *xšaēnah* heißt, das Feuer nämlich, welches im König brennt und ihm Macht, Herrschaft und Sieg verleiht, ferner RV I, 59, 1—4, 98, 1 f, III, 2, 7 11 ff, 3, 5 10, 26, 2, 54, 22, IV, 5, 8, V, 27, 1, VI, 7, 3 5, 8, 8, 9, 4 6, VII, 5, 3—7, 6, 1 f, 49, 4, IX, 61, 16, X, 88, 2—6 9 14 16, 45, 6, AV X, 7, 18, Maṭṭī-Up S 31, Br Ār-Up V, 9 usw. An Stellen, an denen die Sonne nicht mehr als Öffnung im Himmelsgewölbe, sondern als selbständiges Wesen betrachtet wird, wie Chānd-Up III, 19, 1, ist sie eine Form des *bráhman*. Darum wird sie auch selbst *agní vaiśvānará* genannt, wie in RV X 88, 13

*vaiśvānarām kavāyo yajñīyāso,
gnīm, devā ajanayann ayuryām,
náksatī am prātānām, āminac carisnū,
yaksās yādhyaksam tavīśām, bhāntām*

„Das allen Menschen gemeinsame Feuer haben die opferwürdigen Strahlenden (*kavāyo*, Syn von *devāh*) die *devā*, erzeugt, das nicht alternde, das uralte Gestirn, das (im Gegensatz zum Mond) nicht abnimmt, das wandelnde, den Aufseher des Lichtes (=über das Licht), den kraftvollen, Himmelslicht strahlenden“ Geldner S 136 „den kraftvollen, hohen Wachei über die Zauberei“

AV XI, 6, 10

*divam brūmo, náksatrāni,
bhūmam, yaksāni, pārvatān,
samudrān¹⁾, nadyò, veśantās,
té no nuñcantv āmhasah*

Auch hier heißt *yaksām* nicht „Naturwunder und Naturschönheiten wie die großen Baume“ (Geldner S 148), sondern „Lichter“. Die Stellung des Wortes zwischen *bhūmam*

¹⁾ So mit MS II, 7, 13

und *párvatān* zeigt, daß wir dabei an irdische Lichterscheinungen zu denken haben, Lichterscheinungen auf Wasserflächen, Irrlichter, strahlende Berggipfel, leuchten des Holz im Walde, leuchtende Tiere (vgl. im PW *khadyota*, *khadyotā*, *khadyotaka* *khadyotana*) Es ist also zu übersetzen „Zu dem Lichthimmel reden wir, zu den Gestirnen, zur Erde, zu den Lichtern, zu den Gebirgen, zu den Seen, zu den Flüssen, zu den Teichen sie sollen uns aus der Enge (= der Bedrängnis) befreien“

Dabei ist daran zu denken, daß alle diese genannten Naturgegenstände und -erscheinungen nach arischer Anschauung vom Brahman, dem Himmelslicht, erfüllte *deva* sind, also Verkörperungen des Brahman's Vermutlich gehören unter die hier genannten *yaksām* auch die Lichterscheinungen am Horizont Wie Morgen- und Abendrot Kaus-Up II, 12 ff (im Ait Bī VIII, 28 durch einen torichten ritualistischen Zusatz falsch erklärt s. Idg F 1923, S. 194 f) *bráhmaṇ*, so ist das Morgenrot den Avestavolk *xʷarənah* Daran lassen folgende Stellen keinen Zweifel

Y I, 14 *Ušī darənahe mazda dātahe aša xʷāšrahe vī paēšqm ca gaurinqm aša xʷāšra anqm pouu rʷāšra anqm mazda dātānqm kāvayehē ca xʷarənaəho mazda dātahe arʷarəstahe ca xʷarənaəho mazda dātahe* „für den mazdah-geschaffenen, das gute Feuer der Wahrheit¹⁾ besitzenden Ušīdarəna und für alle Gebirge, die das gute Feuer der Wahrheit besitzen, die viel des guten Feuers besitzen die mazdāh-geschaffenen, und für das königliche *xʷarənah* das mazdāh-geschaffene, und für das unsichtbare *xʷarəna* (s. oben S. 16), das mazdāh-geschaffene“

Y II, 14 *ahmya zaošre barəsmānə ca qanīm Ušī darənən mazda dātəm aša xʷāšra əm yazatəm āyese yešti, vīspā gərayō ašo xʷāšra d̄ pouu rʷāšra mazda dāta ašavana ašahe ratavo āyese yešti, uyīəm kərəm xʷarəno mazda dātəm āyese yešti uyīən*

¹⁾ *aša*, d. i. *ərta*, ved. *ṛta* hat im Veda und im Avesta als Gegensatz zu *aw druγ* = ved. *druh* etwa die Bedeutung „Wahrheit im Sinne der richtigen Weltanschauung und der aus ihr gezogenen praktischen Folgerungen Die noch nicht vergessene Grundbedeutung aber ist „Licht“, wie später gezeigt werden wird

ax'arətem x'arəno mazda dātem āyese yešti „Zu dieser Opfergabe und zu diesem Barəsman hole ich das Gebirge Ušidarəna, das mazdah-geschaffene, den das gute Feuer der Wahrheit besitzenden Opferwürdigen (= Gott), herbei, um (ihm) zu opfern, hole ich herbei alle Gebirge, die das gute Feuer der Wahrheit besitzen, die viel des guten Feuers besitzen, die m-geschaffenen, die Anhänger der Wahrheit, die *ratu* der Wahrheit, um (ihnen) zu opfern, hole ich das gewaltige königliche *x'arenah*, das m-geschaffene, herbei, um ihm zu opfern, hole ich das gewaltige, unsichtbare *x'arenah*, das m-geschaffene, herbei, um ihm zu opfern“

Y. XXII, 26 *Āšao Ahurahe Mazdā pušra tava Ātarš pušra Ahurahe Mazdā, maš vīspaēibyo ātarəbyo, garōiš Ušidarənahe mazda dātahe aša x'āšrahe* „(zur Befriedigung) Ātarš, des Sohnes Ahura Mazdāhs, zu deiner, Ātar, Sohn Ahura Mazdāhs, nebst allen (anderen) Feuern, des Gebirges Ušidarəna, des m-geschaffenen, das das gute Feuer der Wahrheit besitzt“

Y LXXI, 10 *vīspās ca garayō aša x'āšraē yazamaide, vīspās ca varayo mazda dātā yazamaide vīspaē ca ātarō yazamaide* „und wir opfern allen Gebirgen, die das gute Feuer der Wahrheit besitzen, und wir opfern allen m-geschaffenen Seen, und wir opfern allen Feuern“

Yt XIX, 0 *garōiš Ušidarənahe mazda dātahe aša x'āšrahe, kāvayehe ca x'arənaəho mazda dātahe, ax'arətahe ca x'arənaəho mazda dātahe xšnaošra* „und durch Befriedigung des Gebirges Ušidarəna, des m-geschaffenen, des das gute Feuer der Wahrheit besitzenden, und des königlichen *x'arenah*, des m-geschaffenen, und des unsichtbaren *x'arenah*, des mazdah-geschaffenen“

V XIX, 28 *šrutyā xšapo vīusauti ušī¹⁾ raocauti bāmya gaurīnam aša x'āšranam, āsənaotī Mišrəm huzaēnəm, hvarə-*

¹⁾ *ušī* kann an dieser Stelle nur Nominativ eines *-i*- Stammes sein und „Morgenrote“ bedeuten. Durch die Übereinstimmung der meisten indischen mit den iranischen Handschriften (Jp 1 und Mf 2, über deren „unschatzbaren Wert“ man Geldners Prolegomena S XXIII ff vergleiche) und mit der Pahlavi-Übersetzung steht die Lesart unbedingt fest, und wenn eine Hs *uši*, zwei *uši* und eine sogar *us* schreibt (Br 1, geschrieben 1748) so handelt es sich bei den

xšaētem uzyōvanti „In der dritten Nacht (nachdem der Mensch gestorben ist) leuchtet die Morgenrote auf, strahlt die leuchtende der Gebirge, welche das gute Feuer der Wahrheit besitzen, sie nahest sich Miθra, dem gutbewaffneten, und die Sonne geht auf“

Alle diese Stellen sind bisher mißverstanden worden. In der letzten muß Bartholomae mit allen seinen Vorgängern dem ganz richtig überlieferten Texte zwei grobe Fehler aufnotigen (*gauruym* soll Objekt, *miθram* Subjekt sein¹⁾), um der traditionellen Übersetzung der Pairen gerecht zu werden. Aber die sāsānidischen Pairen, auf welche diese traditionelle Übersetzung zurückgeht, lebten nicht mehr im Lande des jüngeren Awestas. Ihre Unwissenheit in den awestischen Altertümern war ebenso groß, wie ihr Unkenntnis der awestischen Sprache. Für sie war Miθra der gestirnte Himmel²⁾, längst zur Sonne geworden, während das Awesta *miθra-* und *hvarə xšaēta* voneinander unterscheidet. Sie wußten nicht mehr, daß die am Hamūn-See wohnenden Verfasser des „jüngeren“ Awestas, das in

ersten dreien um Fehler, bei der vierten um falsche Korrektur eines solchen. Trotzdem liest Bartholomae *usī aocaiti* und setzt dies = *usī aocaiti*, ohne den Nachweis zu erbringen, daß das Präverb *a-* eine Nebenform *us-* hat. Der Stamm *us-* ist aber durch die Namen *Us-dam* und *Us-darəna* gedeckt, bei denen die Auffassung des ersten Kompositionsgliedes als *loc*, wie wir sogleich sehen werden, einen unmöglichen Sinn gibt. Der Stamm *us-*, den B Sp 415 ansetzt, hat, wie sich aus den Belegen ergibt, im Awesta keinerlei Grundlage; als die falsche Deutung der eben genannten Namen. Da B da V XIX, 28 belegte *us-* herauskonjiziert, muß er seine Bedeutung „Morgenrote“ nun auf das folgende Adjektivum *bāmya* übertragen und kommt so Sp 938 auf den Ansatz eines Stammes *bāmya* „Morgenrote“. Zwar stützt er diesen Ansatz noch durch Yt A, 113. Aber hier steht *bāmya* in einem ungrammatischen prosaischen Einschub, der den metrischen Text und seinen Gedankeninhalt zerreißt. Auch aus dieser Stelle wird die Bedeutung „Morgenrote“ nur durch eine unmögliche Konstruktion gewonnen, indem *hū* Genetivattribut zu *vāšm* sein soll, was durch die Stellung von *hū* zumal in der Prosa ausgeschlossen ist. Inhaltlich ist B's Deutung deswegen unmöglich, weil durch sie Miθra zum Sonnengott wird. Dem widerspricht der Inhalt des ganzen 10 Yačts, der eine Deutung Miθras als Sonnenvollg ausschließt. — Über die Anschauung, daß die Berge mit *hvarə* „Himmelsfeuer“ gefüllt sind, vgl. die oben S 14 unter 2 gegebenen Ervmologien.

¹⁾ Der Nachweis hierfür wird später eingebracht werden.

haltlich zu einem großen Teile alter ist, als die *gāṅḍā*, das Morgenrot der Ausstrahlung der von *x^varənah* erfüllten Gebirge zuschieben, die für sie im Osten die Welt begrenzten. Das Gebirge *Uṣidarəna* ist ein wirkliches Gebirge, das seine Gewässer in den Hamūn-see ergießt (s. Bartholomae, Wb. unter *uṣi dam*). Schon sein Name, „Behalter der Morgenrote“ (*darəna* wohl = *דָרְנָא*, ved. *dharūna* wie *varəna* = ved. *vāruna*, beidemal *a* aus *ṛ*) Bartholomae falsch „bei seinen Aufenthalt bei der Morgenrote hat, nimmt“, auch *Uṣidam* „Haus der Morgenrote“ (Bartholomae falsch „der sein Haus bei der Morgenrote hat“, wie sollte wohl ein Naturvolk auf die absurde Idee kommen, einem Gebirge ein Haus als Wohnung zuzuschreiben?) beweist ja, daß man die Morgenrote für eine Ausstrahlung des mit *x^varənah* gefüllten Gebirges hielt. Über *x^vāṅra* s. oben, S. 18 nebst Fußnote 1.

Auch in dem letzten Belege für *yakṣā*, der nun noch zu besprechen übrig bleibt, hat das Wort keine andere Bedeutung als „Licht“. Das *Kauśikasūtra* handelt in § 94 von widernatürlichem, unheilkundendem Regen, in § 95 von eben-
solchem Licht (Feuer) und gibt die Riten an, durch welche man die Folgen dieser Erscheinungen abwenden kann. Nach § 94 besteht solcher Regen in Schmelzbuttermilch, gekochtem Fleisch, Honig, Gold, Blut, Honigstaub oder irgend welchen anderen, von Wasser verschiedenen Dingen. § 95 lautet (unter Berichtigung der unmetrischen Schreibung der Verse):
attha yatraṭṭāṇi yakṣāṇi dīśyante, tad yathāṭṭan marikataḥ, svāpado, vāyasaḥ, puṇḍarīkām itī, tad evaṃ āsankyaṃ eva bhavati tatra juhuyāt

*yan marikataḥ, svāpado, vāyaso yadī
idam rāstram, Jātavedaḥ, patāṭi,
divisantam ete anu yantu sarve
parāśaṅko yantu nivartamānāḥ!*

„*Agnaye svāhā*“ *ti hutvā „divyo gandharva“ itī mātīnāmabhu
juhuyāt sā tatra prāyaścittīḥ*

Das heißt auf Deutsch „Wo sich diese Lichter (Licht-, Feuererscheinungen) sehen lassen, z. B. ein Affe, ein wildes Tier, eine Krähe, die Gestalt eines Mannes, so

muß dies ebenso Furcht erregen (wie der im vorigen Paragraphen behandelte widernatürliche Regen) Da soll man opfern (mit folgendem Spruche)

Wenn ein Affe, wenn ein wildes Tier, eine Kiahe
in dieses Reich, o Wesenkenner (= Agni), fliegen sollte,
so sollen diese alle dem Feinde (des Königs) folgen,
sie sollen umkehrend in die weite Ferne gehen!

Dann soll man die Opferrinde mit dem Spruche „dem Agni Svāhā!“ ins Feuer gießen und unter der Rezitation von „*divyo gandharvo*“ (= AV II, 2) und der die Namen der Mutter enthaltenden Lieder Opferspenden ins Feuer geben Das ist für diesen Fall die das Unheil abwendende Zarimone „1)

In den Handschriften steht zwischen dem zweiten und dem dritten Verse der prosaische Einschub *purusaraksasam isram yat patāh* „was als kraftiges Mannesraksas fliegen sollte“ Dies ist selbstverständlich eine in den Text geratene, übrigens falsche, Erklärung zu *puṣaiṣam* in der dem Spruch vorangehenden Prosa, die von der Hand eines mit der Grammatik auf dem Kniegsfuße lebenden Menschen herrührt Denn *purusaraksasam* ist eine begreiflicher Weise nur hier belegte Kompromißform aus -*āksasa*, *m*, und *raksas*, *n*

Es handelt sich also hier um feurige Tiere und Menschen, die in der Natur ebensowenig vorkommen, wie Blut- und anderer widernatürlicher Regen, aber dem europäischen Aberglauben ebenso gut bekannt sind, wie dem indischen Webers Übersetzung „Unhold“ (AKAWB 1858, S 355) und Boyers Übersetzung „apparition“ (JA, X^e série, tome VII, p 476) sind darum wenn auch nicht richtig, so doch etwas sinngemäßer, als die Geldners, der S 140 *yakṣām* mit „Verwandlungen“ übersetzt Schon der Umstand, daß in diesem Falle nicht gesagt wurde, wer sich verwandelt, macht diese Übersetzung unmöglich In allen drei Übersetzungen aber fehlt die Hauptsache, die Angabe nämlich, daß es sich um feurige Gestalten handelt

Damit haben wir, gestützt auf die kosmo- und physiologischen Anschauungen der Arier sämtliche Stellen mit der

¹⁾ S Bloomfields Fußnote zu der Stelle

einen Bedeutung „Licht“ erklärt, auch die beiden, zu deren Erklärung die lange Reihe der von Geldner aufgestellten Bedeutungen nicht ausreichte. Auch Boyer, JA, X^e série, tome VII, p 393—477 und Oldenberg, Rgveda, Band II, S 44f haben an der langen Bedeutungsreihe Geldners Anstoß genommen. Da aber beide es unterlassen haben, sich ein Bild von den arischen Anschauungen über den Makro- und Mikrokosmos zu machen, so beruht ihre Erklärung des Wortes *yaksá* auf reinem Raten und hat das Verstandnis in keiner Weise gefordert. Boyer sagt S 393 *„Je crois, pour ma part, que yaksá exprime simplement une forme (visible de fait ou conçue comme telle) propre à étonner le regard, et que son interprétation, suivant l'occurrence, par „fantôme“, „apparition“, „apparition merveilleuse“, „forme merveilleuse“, „merveille“, explique au mieux les textes et suffit à tous les cas“*. Man sieht, daß dies lediglich eine Auswahl aus den von Geldner angesetzten Bedeutungen ist. Oldenberg schließt sich Boyer an, nimmt aber „nur eine Bedeutung“ an „wunderbare, geheimnisvolle (darum häufig unheimliche) Wesenheit“. Wenn man so verschwommene Bedeutungen ansetzt, deren das europäische Vedalexikon leider nur zu viele enthält, so kann man rein mechanisch natürlich eine große Zahl von Stellen übersetzen. Aber zum Verstandnis der alten arischen Texte kann man nur gelangen, wenn man in die Anschauungen der Arier möglichst tief eindringt und dann auf Grund dieser Kenntnis und der Etymologie die Wortbedeutungen möglichst genau und scharf bestimmt.

Das Verbum *yaks* ist bisher aus einer einzigen Stelle, Rāmāyana VII, 4, 12, belegt. Dort sagt ein Teil der Wesen zu Prajāpati *raksāma(h)* „wir schützen“, ein anderer *yaksāma(h)*. Jene erhalten davon den Namen *raksas*, diese den Namen *yaksa*. Es ist nicht denkbar, daß das Wort neben *raksāma(h)* nur der Etymologie wegen ersonnen sein sollte. Somit wird es dem Verfasser der Stelle aus dem Gebrauch bekannt gewesen sein und kann dann nur die Bedeutung „wir leuchten“ haben. Das entspricht ja auch, wie wir noch sehen werden, dem Wesen der nachvedischen männlichen

Yaksa Der indische Kommentator Rāma erklärt das Wort freilich nach Dhātupāṭha X, 153 mit „*yaksa pūjāyām*“ Aber diese Panditweisheit geht fehl, da die Form nach derselben Stelle des Dhṛp *yaksayāmahe* lauten mußte Belegt ist in *W yaks pūjāyām* bisher in der Literatur noch nicht

Aus der festgestellten Bedeutung des Neutrums *yaksā* und der Verbalform *yaksāma(h)* erklärt es sich nun auch, weshalb das indische Jahreswendfest die beiden Namen *Dīpālīkā* und *Yaksarātri* führt Beide Ausdrücke sind eben Synonyma und bedeuten „Lichterfest“ Dieses Fest wird unter großartigen Illuminationen nicht nur in den Häusern, sondern auch im Freien begangen, sogar auf Flußlaufen setzt man Lichter in kleinen Schiffchen aus Andererseits ist es ein Fest des Reichtums, an dem das Geld in allen seinen Formen, die Warendorräte und die Geschäftsbücher göttlich verehrt werden Auch wird (oder wurde wenigstens früher) dabei im Tempel gewurfelt, wobei es darauf ankam, daß man nicht verlor, vgl Yaśodhara im Kommentar zu *Kāmasūtra* I, 4, S 55 und Hemaviṇaya, *Kathāratnākara* 38. Offenbar handelt es sich um ein altes Sonnenwendfest, das heute aber auf die Mitte des Oktobers fällt, den Beginn des Samvatjahres So deutet man denn heute den Ausdruck *Yaksarātri* auf die *Yaksa* als die Diener Kuberas, von denen man glaubt, daß sie an diesem Feste auf der Erde zugegen sind

Das männliche Substantivum *yaksa*, das in der älteren vedischen Zeit noch unbekannt, in der klassischen dagegen allein bekannt ist, ist natürlich die Bezeichnung des anthropomorph gedachten neutralen *yaksa*, vgl das maskuline *rakṣas* (oben S 21), das maskuline *brahman* (IIQF III, 47 f) und das maskuline *arənah*, Yt XVIII, 4 ff Die Verbindung der *Yaksa* mit dem Reichtum erklärt sich aus der indogermanischen Anschauung, nach der der Reichtum Himmelslicht, also *brāhman* ist, s die Abhandlung „Vedisch *vāsu*, awestisch *vohu*“ unten, S 115 ff In sanskritischer Zeit ist das Gold *Agnis Same*, also *brahman* des sakralen Feuers, das aus dem Feuerhimmel stammt und den Verkehr zwischen den *devā* und den Menschen vermittelt Herodot IV, 5 erzählt eine skythische Sage, der zufolge aus dem Himmel

ein goldener Pflug, ein goldenes Joch, ein goldenes Doppelbeil und eine goldene Schale gefallen seien. Zwei Brüder hatten versucht, diese Gegenstände an sich zu nehmen, was ihnen mißlungen sei, da das Gold sie gebrannt habe. Als aber der jüngste Bruder sich genahrt habe, sei die Glut des Goldes erloschen. Er habe die Gegenstände nach Hause getragen und sei mit Willen seiner älteren Brüder König geworden. Das Gold stammt danach also aus dem Himmelslicht, ved *sūar* (*svār*) und die Ähnlichkeit mit der indischen Anschauung liegt auf der Hand. Der sanskritische Name für „Gold“ (*suvarṇa*, *svarṇa*, vgl. ved *svāṇa* „himmelslichtig“) hängt also offenbar mit *svār* „Himmelslicht“ zusammen. Man beachte auch den indischen Volksglauben, daß der Besitz des Goldes *tejas* (= ved *brāhman* = *xʷarnah*) verleiht, s. Tantrākhyāyika II, insbes. Übersetzung S. 74 mit Fußnote 5, und den in Europa herrschenden Glauben, daß ein Flämmchen dem Schatzsucher einen verborgenen Schatz anzeigt.

Wir überblicken nun die Verwendung des Wortes *yaksa* in folgender Tabelle.

Vedisch *yaksá*, n, „Licht“, „Feuer“

I Allgemein

1 auf das *brāhman* angewendet. Kena-Up III, 2ff. Gopatha-Br I, 1

2 = „feurige Spukgestalt“ Kauśika-S. 95

II = *brāhman*, „Urlicht“, „Urfeuer“

A Allgemein. RV VII, 61, 5, X 88, 13. AV VIII, 9, 25f. Taitt.-Br III, 11, 1, 1

B Makrokosmisch

1 durch das Himmelsgewölbe scheinendes Himmelslicht. RV VII, 88, 6 (*yaksín* = Varuna)

2 Blitz. AV XI, 2, 24. RV I, 190, 4 (*yaksabhr̥t* = *brhaspatis*). RV VII, 16, 16 (= *brāhman* der Marut)

3 irdische Lichterscheinungen. AV XI, 6, 10

C Mikrokosmisch = Herzensfeuer. RV IV, 3, 13, V, 70, 4, VII, 56, 16. AV VIII, 9, 7f., X, 2, 32, 7, 38, 8, 15, 43. Br.-Ār. Up V, 4. Taitt.-Br III, 12, 3, 1. Gobhila-Gr III, 4, 28

1 Ausstrahlung des Herzensfeuers

a als *mānas* „Denken“ VS XXXIV, 2

b als *nāman* und *rūpā* „Name und Erscheinungsform“ ŚB I, XI, 2, 3, 4

Anm. In RV VII 56,18 ist der Blitz zugleich das individuelle *brahman* der Maut und kosmisches *brahman*. Vgl. S 94, Fußnote 1 und S 135 zu VIII, 20, 18.

In den meisten Fällen ist also das vedische *yakṣá* Synonymon von *bráhmaṇ*, kosmisch wie individuell. Auch in den unter I, 1 angeführten Fällen wird das Wort, wenn auch anscheinend in allgemeinerer Bedeutung „Licht“, auf das *brahman* angewendet. Nur einmal, und zwar erst in der Sūtra-Zeit, erscheint es zur Bezeichnung von Spukgestalten, also offenbar in dämonischem Sinne. Man darf daran erinnern, daß auch die Mächte der Finsternis ein individuelles Brahman besitzen, s. unten, S 61, 91, vgl. auch S 56 u 159 f.

Demnach scheint *yakṣa* mit *bráhmaṇ* vollkommen synonym zu sein.

Im Sanskrit ist das neutrale *yakṣá* nur noch in *yakṣarātri* „Lichterfest“, d. i. „Sonnenwendfest“, erhalten, wird aber auf das sonst im Sanskrit allein übliche maskuline Substantivum *yakṣa* bezogen, welches die Genien des Reichtums bezeichnet als Personifikationen des neutralen *yakṣá*.

Auch das in unserer Tabelle unter I, 2 aufgeführte vedische Neutrum ist personifiziert worden und erscheint als Maskulinum *yakṣa*, Pāli und Prākṛit *yakkha* bei Jäinisten und Buddhisten zur Bezeichnung menschenfeindlicher Dämonen.

Natürlich wäre es völlig verkehrt, die in unserer Tabelle gebrauchten deutschen Ausdrücke für das vedische neutrale *yakṣá*, mit einziger Ausnahme des unter I, 2 aufgeführten, als verschiedene Bedeutungen anzusetzen. In diesem einen aus ganz spätvedischer Zeit stammenden Beispiel ist offenbar bereits ein Bedeutungswandel eingetreten. In den anderen Fällen dagegen bedeutet das neutrale *yakṣa* lediglich „(Ur-)Licht“, „(Ur-)Feuer“ = *bráhmaṇ*, die Tabelle verzeichnet nur die von modern europäischem Standpunkte aus beurteilten Sonderfälle der belegten Verwendungen.

II. Awestisch *ciθra*.

Das „Altiranische Wörterbuch“ verzeichnet auf Sp 587 f zwei angeblich ursprünglich voneinander verschiedene Wörter *ciθra*, deren erstes mit folgenden Bedeutungen versehen ist

- 1 Adj „manifestus“, offenbar, klar, sichtbar, augenfällig (8 Belege),
- 2 Subst neutr Gesicht, und zwar
 - a) Anblick (1 Beleg),
 - b) Antlitz (2 Belege),
 - c) Vision, Erscheinung (1 Beleg),
 - d) äußere Erscheinung, Gesamtheit der äußeren Merkmale, spez von der Menstuation (1 Beleg),
- 3 Subst neutr Kundgebung (1 Beleg),
 - a) Offenbarung (1 Beleg)

Das Substantivum ¹*ciθra* erscheint also hier bei nur 7 Belegen mit 6 verschiedenen Bedeutungen! Dazu kommen noch 5 Stellen, die Bartholomae trotz der angenommenen Bedeutungsfulle nicht zu erklären vermag und von denen er 4 als „undeutlich“, 1 als wertlos erklärt

Für ²*ciθra* gibt das A¹ Wb die Bedeutungen 1 Same, im eigentlichen Sinne (nur Komp), 2 Ursprung, Herkunft, Abstammung, 3 Geschlecht, Stamm, Nachkommenschaft. Dazu die Bemerkung „Die angenommene Gleichheit mit ¹*ciθra*- gilt mir als unwahrscheinlich“

Die Bedeutung von ²*ciθra* steht fest. Daß dieses zweite *ciθra* mit dem ersten identisch ist, werden wir noch sehen. Ebenso werden wir sehen, daß von der Vielheit der Bedeutungen des ersten *ciθra* gar keine Rede sein kann, daß sämtliche für das erste, das adjektivische wie das substantivische, *ciθra* angesetzten Bedeutungen falsch sind, daß 3 von den angeblich 5 unklaren Stellen durchaus „klar“ sind, und daß die angeblich wertlose Stelle vollwertig ist. Bei den 2 unklaren Stellen, die somit verbleiben, handelt es sich, wie Bartholomae richtig bemerkt, um „abgerissene Zitate“ im Nūangastān, nämlich um „*tai ciθremca* und *ciθrem ci*“ (Darmesteter, ZA Bd III, S 122 f). Wir müssen also von diesen beiden Stellen notgedrungen absehen. Lage an ihnen der ganze Satz vor,

so wurde ohne Zweifel keinerlei Unklarheit über die Bedeutung bleiben

Von dem awestischen *ciša* ist das vedische *citṛá* ebensowenig zu trennen, wie von diesen Nominalbildungen die Verbalwurzel *ved* und awest *cit*. Diese Wurzel verzeichnet das *Air Wb* Spalte 427 unter *kašt-* und gibt dafür die Bedeutungen 1 etwas bedenken, überdenken, überlegen, 2 bedacht sein auf

Die Bedeutungen weichen also gänzlich von denen der Nominalbildung ab, Beweises genug, daß die nominalen oder verbalen Bedeutungen teilweise falsch angesetzt sind

Graßmann gibt für die Verbalwurzel *cit* folgende Bedeutungen 1 etwas erblicken, wahrnehmen, 2 beobachten, beachten, achten auf, 3 etwas im Auge haben, beabsichtigen, 4 etwas erkennen, wissen, 5 etwas zu tun verstehen 6 erglänzen, erscheinen, 7 sich zeigen, 8 sich auszeichnen, 9 jemand etwas erweisen

Schon die Anordnungen dieser „Bedeutungen“ zeigt, daß hier wie im *Air Wb* die Grundbedeutung verkannt ist, was um so verwunderlicher erscheint, als sie sich auch für den mit den psychologischen und physiologischen Anschauungen der Arier nicht Vertrauten ohne weiteres aus *citṛá*, *citṛm*, den Zusammensetzungen mit *citṛá* (Sp 453 f), aus *cētas*, *cetisṭha*, aus *ketú* und *ketumāt* ergibt

Es ist selbstverständlich, daß die Wortbedeutungen in den Sprachen der Naturvölker — nomadisierender oder ansässiger Viehzüchter — nicht vom Abstrakten, sondern vom Konkreten ausgehen, daß also die Grundbedeutung des verbalen *cit* intr „leuchten“, tr „beleuchten“, die des nominalen adj „leuchtend“, „licht“, subst „Licht“ (und natürlich auch „Feuer“, das im Arischen überall zugleich im Begriffe „Licht“ enthalten ist) sein muß

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, aber auch gar nicht nötig, die vielen Belege der vedischen Wortfamilie *cit* zu besprechen. Nach dem in diesem Hefte und *Idg F* XLI, 185 ff. bereits Gesagten ist es ohne weiteres klar, daß alle die angeblichen „Bedeutungen“ der Verbalwurzel *cit* unter 1—5, 7, 8 — zu 9 vermisste ich einen Beleg — genau so wie die von Bartholomae unter *kašt* angesetzten

Bedeutungen im RV wie im Awesta gar nicht vorhanden sind, sondern bestenfalls nur die Ausdrücke enthalten, die ein neuhochdeutscher Schriftsteller, der denselben Gedanken ausdrücken wollte, wie jeweilig der vedische und der awestische Dichter, auf Grund unserer modernen, von den arischen himmelweit verschiedenen Begriffe von den psychologischen, physiologischen und kosmologischen Vorgängen wählen wurde

Aber nicht hierauf kommt es an, sondern darauf, daß die Wörterbücher uns mit den Anschauungen der Texte vertraut machen, die zu erläutern sie bestimmt sind. Und in diesem wichtigsten Punkte versagen sie leider.

Die zu *√cit* gehörigen Ableitungen werden mit Vorliebe von der Wirkung des im Herzen brennenden Feuers, des *brāhman* der *daēnā* und ihrer Ausstrahlungen, des *manas*, awest. *manah*, und als Nomina für diese selbst gebraucht. Ich darf hier auf meine Ausführungen Idg. F. XLI, 189, vorletzter Absatz, 193, letzter Absatz, 197, letzter Absatz, 202 ff. und auf die unten folgende Abhandlung über *dhēnā*, *daēnā* verweisen.

Das vedische wie das awestische *cit* heißt also einfach „leuchten“, „beleuchten“ und bezeichnet darum die Wirkungen des „leuchtenden *manas*“ (awestisch *voḥu manah*, s. unten S. 145 ff.), d. h. das körperliche, das geistige und das seelische Sehen. Dieses ist für die arischen Stämme eine vollkommene Einheit und wird als ganz konkrete Ausstrahlung des im Herzen brennenden Feuers gedeutet. Wir modernen Menschen dagegen trennen auf Grund unserer naturwissenschaftlichen Bildung, welche die Arier nicht besaßen, das körperliche Sehen, das geistige Denken, das seelische Begehren, und die Annahme eines im Herzen brennenden Feuers ist uns so fremdartig, daß keiner der Veda- und Awestaspezialisten diese Anschauung im Veda und im Awesta entdeckt hat, obwohl sie in diesen Texten allenthalben zu finden ist und die Grundlage des gesamten Denkens ihrer Verfasser bildet.

Bezüglich des körperlichen Sehens darf ich auf die Ausführungen oben, S 32ff verweisen, aus der arischen (vedischen wie awestischen) Anschauung vom geistigen und seelischen Schauen als Folge des im Herzen brennenden Feuers erklärt es sich, wie das vedische *cittā*, wörtlich „das Geleuchtete“, im klassischen Sanskrit die Bedeutungen „Heiz“, „Gemut“, „Geist“, „Intelligenz“, „Vernunft“, das awestische *cisti* (aus **cittā*) die Bedeutung „Lehre“ angenommen hat

Die Bedeutung der awest Verbalwurzel *ci* ist also („mit dem im Herzen brennenden, das Denken ausstrahlenden Licht) beleuchten“, und beide von Bartholomae getrennte Substantiva *ciša* sind in Wahrheit identisch und bedeuten nur „Licht“, „Feuer“

Daß der männliche Same nach arischer Anschauung nur eine andere Erscheinungsform des Himmelslichtes = Licht, Glut (*bṛāhman* usw) ist, habe ich schon Idg F XLI, 191 dargetan Das klassische Sanskrit hat darum für „männlicher Same“ die Ausdrücke *tejas* und *sukra*, die zugleich „Licht“ und „Glut“ bedeuten¹⁾

Unter *ciša* 2 d leitet Bartholomae die Bedeutung „Menstruation“, die aus der Belegstelle V XVI, 14 sowie aus dem mehrfach belegten Adjektivum *cišavanti* feststeht, aus der angeblichen Grundbedeutung „Gesicht“ ab Kenntnis der Realien wurde ihn vor diesem Mißgriff bewahrt haben Wenn *ciša* die Bedeutung „Menstrualblut“ hat, so kommt das doch offenbar daher, daß man in diesem die weibliche Entsprechung des männlichen Samens sah Zwar fehlt es an Belegen für diese Anschauung aus arischer Zeit Aber eine bei Somadeva überlieferte Erzählung berichtet, daß das Feuer (Agni) die Frauen zur Strafe dafür, daß sie es bei seiner Flucht verraten hatten, mit der Menstruation strafte Also hat sie ihren Ursprung im Feuer, ist also ihrem Wesen nach *tejas*, awest *ciša* Und die indischen Mediziner lehren, daß der Embryo durch Mischung des männlichen Samens mit dem Menstrualblut zustande kommt, vgl Hertel,

¹⁾ Über die Bedeutung von *surra* vgl oben, S 15 unter 11

Das Pañcatantra S 367, wo eine Stelle aus Burzōes Biographie, die diese Angabe enthält, mit Jolly, Medicin, § 39 zusammengestellt ist

Wir betrachten nun die übrigen von Bartholomae unter *ciθra* gegebenen Belege

1 Adj., angeblich = „manifestus“, offenbar, klar, sichtbar, augenfällig

Y X, 7

Haomahe baēšazyehē
ciθrēm dasvare baēšazēm

Wolff „Das augenfallige Heilum (und) Gesundheitsmittel des heilkraftigen Haoma“, richtig „des heilenden Haoma (²*dasvare*) leuchtende Heilkraft“

Haoma = Sōma ist *x¹a¹manah* = *b¹dāman*, s unten S 71

Y XXXI, 22 (Gāθā)

ciθra ī hūdānōhē yaθanā vaēdēmniā mananōhā

Bartholomae „Klar ist das dem Verstand als einem, der es in seinem Sinn begriffen hat“ Richtig „Leuchtend (hell) ist dies alles dem Gutleuchtenden als einem, der es durch das Denken für sich gesehen (= begriffen) hat“

Das *manah* leuchtet, wie aus dem Veda und aus dem Awesta hervorgeht (*vohu manah* = „das leuchtende Denken“, unten S 145), das Denken ist vedisch und awestisch ein Leuchten (oben S 32 ff)

Y XXXIII, 7 (Gāθā)

āviš nā anītare hēptū nēmar²aitiš ciθrā rātayō

Bartholomae „Offenbar sollen unter uns werden, deutlich die ehrerbietigen Pflichterfulungen“ Richtig „Erscheinen sollen in uns (d h in unserem Herzen, dem Sitz des leuchtenden *manah*) die mit Verehrung verbundenen, leuchtenden Gaben“

Gemeint sind die von Ahura Mazdāh gewährten Gaben, insbesondere *vohu manah* „das leuchtende Denken“, *aša va-hišta* „die leuchtendste Wahrheit“ usw, „mit Verehrung

verbunden“, insofern sie infolge der Verehrung von A M gewahrt werden Sollten andere Gaben gemeint sein, so daif daran erinnert werden, daß die Arier das „Gute“, „Weitvolle“ als „leuchtend“ betrachteten und bezeichneten Vgl unten S 115 ff die Abhandlung über ved *vasu*, *awest vohu*

Y XLV, 1 (Gāθā)

nū īm vīpā cīθrē zī mazdānahōdūm

Bartholomae „Nun prägt ihn euch alle ins Gedächtnis ein, denn er ist (jetzt) offenbar“ Richtig „Jetzt nehmt ihn alle — denn er ist der Leuchtende — in euer *manah* auf!“

Mazdāh ist das personifizierte Himmelslicht und darum nach arischer Anschauung selbstverständlich die personifizierte Weisheit Da er und das *manah* „Licht“ sind, so ist die in dem Zwischensatz gegebene Begründung ohne weiteres verständlich Ohne „den Leuchtenden“ im Herzen kann dieses nicht leuchten, d h denken

Yt III, 4

cīθrēm Ahurēm Mazdām

Wolff „zu der Sichtbarkeit des Ahura Mazdāh“ (kann kein Ungläubiger gelangen) In der Fußnote versucht er diese Meisterübersetzung mit einem Fragezeichen Richtig ist natürlich nur „zu dem leuchtenden A M“ Bartholomae gibt keine Übersetzung, stellt die Stelle aber unter 1 „manifestus“ usw

Yt X, 112

cīθrā Mīθrahe frayanā

Bartholomae, Sp 989 „klar sind M's Wege“ Richtig „Leuchtend sind Mīθras Bahnen“ Mīθra ist der gestirnte Himmel

Ny III, 11

*yazata pouru x^va ī ena n^ha,
yazata pouru baēžaza,
cīθra vō būyazēš masānā.
cīθra vō zavanō sarō
cīθrēm bōi^š yūžmci^š x^va ī enō
yazamnāi, āpō, dāyata'*

Wolff „ihr Yazata's, (die) ihr reich seid an Glanz, ihr Yazata's, (die) ihr reich seid an Heilmitteln' offenbar sollen eure Großtaten werden, offenbar eure (Taten), (die) ihr auf Anruf helft, offensichtlichen Glanz wahrlich gewahrt ihr, ihr Wasser, dem (der zu euch) betet“ — Richtig ist „Ihr Opferwürdigen, die ihr viel *x'arənah* (Sieg verleihendes Himmelslicht, vgl Worterverz II) besitzt, ihr Opferwürdigen, die ihr viel Heilmittel besitzt, leuchtend sollen eure Großen (= Kräfte) sein, leuchtend die Feuer eurer Anrufungen, leuchtendes *x'arənah* verleiht auch ihr, Gewasser, demjenigen, welcher euch für sich ein Opfer (durch den Priester) darbringen laßt“

In *zavanō sū* bedeutet der erste Teil = ved *hávana* die an die Gotter ergangene Einladung zum Opfer Über *sū* vgl oben S 15, 9 Daß *zavanō sū* Substantivum ist, ergibt sich aus dem Parallelismus mit *masāna* An der zweiten Belegstelle, Yt XIX, 52, ist *zavanō sū* adjektivisches Attribut zu *apəm napāt*, also dem personifizierten Blitz, der seinem Wesen nach *x'arənah* ist, und bedeutet hier „auf die Anrufung (beim Opfer) hin leuchtend“ Gleichbedeutend ist *zavanō svan*, Beiwort Miθras, des gestirnten Himmels, Yt X, 76, „auf den Opferruf hin aufleuchtend“ Da die Yazata wie die vedischen *devá* Personifikationen des Himmelslichtes sind, so sind die eben besprochenen Wörter Synonyma von *zavanō sru* „den Anruf erhörend“, wie Miθra in § 61 desselben Yašt und der Stein Satavaēsa Yt XIII, 43 f genannt wird

Die „Anrufungen“ d h die Opferlieder, sind im Awesta wie im Veda Feuer (awest *ciθra*, ved *bráhman*), Ausstrahlungen des im Herzen brennenden Feuers, vgl unten zu Vr XXIII, 1, S 58

Vīštāsp-Yašt 7 f

„yazata paouru *x'arənanəho*, yazata paouru *bašəazo*, *ciθra vō buyānē masānā*“ *āaṭ pari aoxta Zərəduštra* „*puθra kava Vīštāspa*, *masānā zavanō savo ciθrəm vō bavā yūžəm ciṭ x'arənō bacšayata' āpa*, *dasta no tēm yānəm*!“

„Ihr Opferwürdigen, Besitzer des vielen *x'arənah*, Ihr Opferwürdigen, Besitzer der vielen Heilmittel leuchtend sollen eure (der Opferwürdigen) Großen (= Krafte) werden“
 Da erwiderte Zaratuštra „Mein Sohn, König Vištāspa, die auf den Opferruf hin aufleuchtenden Großen (= Krafte) sollen euch zum Lichte werden Ihr (Vištāspa) sollt Anteil am Himmelslicht (*x'arənah*) erhalten! Ihr Gewässer, gewählet uns diese Gabe!“

An allen diesen von Bartholomae Sp 586 zusammengefaßten Belegstellen für das adjektivische *ciθra* hat dieses Wort also nur die eine, bei Bartholomae fehlende Bedeutung „leuchtend“, an keiner eine der von ihm aufgestellten Bedeutungen

2 Subst angeblich = „Gesicht“

a) angeblich „Anblick“

Die einzige Belegstelle ist Pursišnihā XLIX, 108 (= Darmesteter, ZA, Bd III, S 74) Sie lautet

taē ca, Spitama Zaratuštra, anəhəuš vahīstahe ciθra e partiyānte

Bartholomae „und die werden des Anblicks des Paradieses teilhaftig werden“ Richtig „und diese, Sp Z, werden über das Licht des leuchtendsten Lebens herrschen (verfugen)“

Da der Lichthimmel von den *anayra raoca*, „den anfangslosen Lichtmassen“, erfüllt ist, so ist *ciθra*, subst n, hier Synonymon von „Himmelslicht“ *vahīsta* „leuchtendst“ steht wie vedisch *vasīsta* in seiner ursprünglichsten Bedeutung Für *partiyānte* gibt Bartholomae Sp 151 Mitte nebst Anm 30, Sp 154 folgende phantastische Ableitung „D 1 *paiti* + *iyānte*, Neubildung zu *iyānti*“ Das Wort gehört selbstverständlich nicht zu *yē* „gehen“, sondern entspricht vedisch *pātyāntai*, Konj Praes des Denominativums von *pāti* (Graßmanns *y* 2 *pat*) und wird wie dieses mit dem Lokativ konstruiert

b) angeblich „Antlitz“

Yt XIII, 89

*yo paomy ciθrēm urvāśayata daēvāat ca haotāt
mašyāat ca*

Wolff „der zuerst (sein) Gesicht abkehrte von dem Daēva- und Menschengezucht“ Richtig „(Zaraθuštra), der als erster für sich das Licht entwendete von dem daēvischen Hotar und von dem menschlichen“

Bartholomae leitet das nur hier belegte *haota* von *γ hu*, ved su „gebaren“ ab, dann mußte man aber doch Tiefstufe der Wurzel erwarten Wortlich „von dem *daēva*, der der Hótr ist, und von dem Menschen, (der es ist)“ Der Hótr der *devá* ist bekanntlich Agní Selbstverständlich liegt hier ein — begreiflicherweise falsch dekliniertes — Fremdwort aus dem Vedischen vor, da der Verfasser der Stelle den göttlichen und menschlichen *hótr* der vedischen Stamme meint und darum das mazdayasnische *zaotar* nicht brauchen kann „Licht“ ist hier wieder vom siegverleihenden „Himmelslicht“, *xʷarənah*, gebraucht Vgl die Parallelstellen Yt V, 26 und XIX, 32, wo *saoka*, und Yt X, 27, wo *xʷarənah* für das steht, was in unserer Stelle *ciθra* genannt wird Aber die Iranisten haben ja keine Ahnung davon, was diese Wörter bedeuten

Yt X, 64

*Miθrēm yahmī partī ciθrēm vīdātēm vīspāiš avī
karšvañ yāiš haptā*

Wolff „Miθra des Antlitz nach allen den sieben Erdteilen gerichtet (ist)“ Richtig „Miθra bei dem das Licht verteilt ist, (das) nach allen den Erdteilen (strahlt), den sieben“

Miθra ist der personifizierte Sternhimmel, von dem es in § 67 desselben Yašt heißt

*yo vāza mainyu hantāšta
bərəzi cuxra fī avazante
haca karšvare yašt Arəzah
upa [karšvare yašt] Xʷarənaθəm bāmīm
i aθwya ciθra hacimno*

xʷarənah ca mazda dāta

vərəθraγna ca ahura dāta

Wolff „(Miθra) der mit dem geistergezimmerten hochradrigen Wagen von dem Erdteil, dem Arəzahī her zu dem strahlenden Erdteil, dem Xʷanuraθa herangefahren kommt, teilhaftig der zeitentsprechenden Tatkraft und der mazdāh-geschaffenen Herrlichkeit (!) und des ahurageschaffenen Siegs“ — Richtig „(Miθra.) der auf dem durch den Geist gezimmerten Wagen, dem mit leuchtendem Rad (gemeint ist der Mond) versehenen, dahinfahrt vom Erdteil Arəzahī nach Xʷanuraθa, dem strahlenden, gefolgt von dem der Zeit entsprechenden Licht und dem mazdāh-geschaffenen *xʷarənah* und Vərəθragan, dem ahurageschaffenen“

Die in Zeile 4 eingeklammerten Worte sind nach Ausweis des Versmaßes Glosse Bartholomae konstruiert auf Grund des aus der Stammhandschrift stammenden Schreibfehlers *cuxra* — θ und x unterscheiden sich im Awesta-Alphabet nur durch ein Hakchen — eine aus / kar hergeleitete substantivische Reduplikationsbildung *cuxra-*, m, mit der Bedeutung „Tatkraft“, „Energie“, die sonst nirgends im Veda, Awesta und im Sanskrit vorkommt. Der Zusammenhang ergibt zu volliger Sicherheit, daß Geldner den Fehler richtig gebessert hat.

Was unter der „der Zeit entsprechenden Tatkraft“ zu verstehen wäre, ist mir unerfindlich, das „der Zeit entsprechende Licht“ aber ist als das dem Tageslicht gegenübergestellte mildere Licht der Sternennacht ohne weiteres verständlich — *cuxra* steht hier neben *xʷarənah* und *Vərəθragan*, die alle drei verschiedene Formen des Himmelslichtes sind, denn Vərəθragan, heute Bahrām genannt, ist ja noch heute bei den Parsen das höchste Feuer und wird als der König der geistigen Welt, d. h. der Lichtgotter, betrachtet. Als Verkörperung des Himmelslichtes, *xʷarənah*, ist er selbstverständlich der Gott des Sieges und der Herrschaft und mit Indra Vrtrahán identisch.

c) angeblich „Vision“, „Erscheinung“
Einziger Beleg Y XLIV, 16 (Gāθā)

*taš θwā pərəsā ərəš mōi vaocā, ahurā'
kō vərəθrəm jā θwā pōi sēnghā yōi hēnti?
ciθrā mōi dān ahūmbiš ratūm ciždi,
aš hōi vohū sərəošō jantū manarəhā,
Mazdā, ahmāi yahnāi vaši kahmārci*

Bartholomae „Danach frag ich Dich — gib mir rechte Kunde, o Ahura! — Wer ist es, der siegreich nach Deinem Wort die Seienden beschirmen soll? Durch ein Gesicht versprich mir, den das Leben heilenden Richter zu bestimmen! Und bei jedem soll Gehorsam vor ihm samt gutem Sinn sich einstellen, o Mazdāh, dem Du es wunschest“

Die durch den Druck hervorgehobenen Satze ubersetze ich so „Durch das Licht das Leben heilend versprich mir, einen Richter (?) zu geben Und zu ihm soll der Gehorsam samt dem leuchtenden Denken kommen, o Verstand, (und) zu jedem, zu dem du es wunschest“

Ahura Mazdāh heilt das irdische Leben dadurch, daß er die Geschöpfe erleuchtet und sie dann in den Himmel gelangen laßt, nachdem sie in Lichtgestalten verwandelt worden sind. Das ist ja das Ziel der mazdayasnischen wie der vedischen Religion. Am Ende der dritten Gāθā (Y XXX, 11) heißt es „Wenn ihr Sterblichen diese Satzungen lehrt, welche der Verstand gegeben hat, beide, das Wohlergehen und die Pein, und was die lange Finsternis (*rašo*, oben S 21) für die Anhänger der Lüge (ist) und das Licht (die Glut *savā*, oben S 15) für die Anhänger der Wahrheit, dann wird es dadurch künftig nach Wunsch ergehen“ Y XXXI, 20 „Wer sich dem Anhänger der Wahrheit gesellen wird, dessen Besitz (Wohnstatt) ist künftig das Licht (*dyumnəm* = ved *dyumnām*, s Andreas und Wackernagel zu der Stelle) Ein langes Leben der Finsternis (*təmarəhō*), schlechte Speise, Klagen der Rede (= Klagereden, Weherufe) zu diesem Leben, ihr An-

hanger der Luge, wird euch infolge eurer Taten euer Herzenslicht (*daēnā*, s unten S 112) führen“

ciθra ist also auch Y XLIV, 16 nicht „Vision“, sondern „Himmelslicht“

d) angeblich „äußere Erscheinung“, „Gesamtheit der äußeren Merkmale“, spez von der Menstruation

Über diese Bedeutung des Wortes *ciθra* und die ihr zugrunde liegende Anschauung s oben S 48

3 angeblich „Kundgebung“

Einziges Beleg Y XII, 4

*vī daēvūiš sarəm miuyī vī manōbīš vī vacōbīš,
vī šyaoθanāis, vī ciθraīš*

Diese Stelle steht in der bekannten Abschwörungsformel Wolff übersetzt sie so „Auf sage ich der Gemeinschaft mit den Daēva's auf in Gedanken, auf in Worten, auf in Taten, auf in Kundgebungen“ Aber diese Konstruktion ist falsch Wie alle anderen Instrumentale, die vorhergehen, hängen natürlich auch *manōbīš* und die folgenden von *sarəm* ab, und es ist zu übersetzen „Ich entsage der Gemeinschaft mit den *daēva*, mit den *daēva* und den Anhangern der *daēva*, mit den Zaubereien (*yātūs*, was in *yātūbīš* zu verbessern ist) und den Anhangern der Zauberei, mit denen, welche irgend einen der Lebenden verletzen, mit (ihren) Gedanken, mit (ihren) Worten, mit (ihren) Werken, mit (ihren) Feuern Ich entsage somit der Gemeinschaft mit jedem Anhänger der Luge, mit jedem, der zu den Mächten der Finsternis halt (*qrišayantā*, s oben S 22 ff)“

In den Augen der vedischen sind die awestischen Stamme Anhänger der *druh* (Luge) und der *raksās*, in den Augen der awestischen sind es die vedischen Beide haben den Feuerkult So ergibt sich für beide die Folgerung, daß es auch ein dämonisches Feuer gibt Sehr wohl

möglich ist es, daß in unserer Stelle die zum Opfer und zur Leichenverbrennung verwendeten Feuer gemeint sind, denn die awestischen Stamme, soweit sie nach dem Vendidad leben, benutzen beim Opfer kein Feuer zur Verbrennung der Opfertagen und verbrennen auch ihre Leichen nicht. Dadurch wurde nach ihrer Anschauung das Feuer besudelt, und somit sind die heiligsten und reinsten Feuer der vedischen Stamme in den Augen der awestischen an sich schon besudelt, abgesehen davon, daß sie als im Dienste der *daēva* stehend natürlich diesen gehören. Die Verwandlung in Feuer, die die vedischen Stamme durch ihr sakrales Feuer vornehmen, bewirken nach awestischem Glauben der oder die Saošyant (s oben S 18 und Anm 1, unten S 147 ff) — Wie übrigens die Bedeutung „Kundgebung“ mit der angeblichen Grundbedeutung „Gesicht“ zusammenhängen konnte, ist mir nicht klar.

3a Subst., angeblich „Offenbarung“

Einziges Beleg Vr XXIII, 1

vahistəm Ahurəm Mazdām yazamaide vahistəm (lies *vahistō*) *Aməšō Spəntō y vahistəm narəm ašavanəm y, vahistəm ašəm y, vahista ciθra y, yā staota yesnya, vahistqm ištīm y, yqm ašahē vahistahe, vahistəm ahūm ašaonqm y, raocarehəm, vīspō xʼāθrəm, vahistahe anəhūs vahistqm ayanqm y*

Wolff „Den besten Ahura Mazdāh verehren wir, die besten Aməša Spənta's verehren wir, den besten ašaglaubigen Mann verehren wir, das beste Aša [Paradies] verehren wir, die besten Offenbarungen, sie die Staota Yesnya's, verehren wir, den besten Besitz, den am besten Aša [Paradies], verehren wir, das beste Dasein der Ašaglaubigen, das lichte, alle Wonnen bietende, verehren wir, den besten Weg zu dem besten Dasein verehren wir“

Richtig ist „Dem leuchtendsten A M opfern wir, den leuchtendsten A Sp opfern wir, dem leuchtendsten Mann, dem Anhänger der Wahrheit, opfern

wir, der leuchtendsten Wahrheit opfern wir, den leuchtendsten Feuern, den Opferliedern, opfern wir, dem leuchtendsten Licht, dem der leuchtendsten Wahrheit, opfern wir, dem leuchtendsten Leben der Anhänger der Wahrheit opfern wir, dem strahlenden (oder lichterfullten), dem alle guten Feuer enthaltenden (*x'āṣra* s oben S 18 nebst Fußn 1), dem leuchtendsten Zugang zu dem leuchtendsten Leben opfern wir“

Die letzten Formeln beziehen sich natürlich auf die im Eingehen in den Feuerhimmel bestehende Seligkeit. Wenn die Opferlieder — diese Bedeutung ergibt sich für *Staota yesnya* aus Yt X, 122 — als „Feuer“ betrachtet werden, so entspricht dies nur der gemeinarischen Anschauung, vgl Idg F XLI, 202 ff und oben S 51 — *istā*, *yaz*

Bisher nicht erklärte Stellen

Außer den angeführten Stellen erklärt Bartholomae Vr XIV, 2, N 65 67 und FrW III, 2 für „undeutlich“, Vyt IX für „wertlos“. Über N 65 67 s oben S 45. Die anderen Stellen sind, nachdem wir die wahre Bedeutung von *ciṣra* erkannt haben, vollständig klar. Visp XIV, 2

(*ahunavautīm gāṣam aṣaonīm, aṣahe ratūm, yazamaide*)
x'ahmī dqm, r'ahmī ciṣre

Wolff „Die aṣahelige (!) Ahunavartī-Gāṣā, den Ratav des Aṣa, verehren wir im eigenen Hause, in eigener Augenscheinlichkeit“. In der Fußnote fugt der Übersetzer dazu ein Fragezeichen, sieht also offenbar selbst die Sinnlosigkeit seiner Wiedergabe von *ciṣre* ein. Die Gāṣā Ahunavartī sind die Lieder Ys 28—34, einer der wichtigsten von den späteren Mazdayasniern beim Opfer verwendeten Texte. Es entspricht nur arischer Anschauung, wenn auch diese Lieder hier personalisiert erscheinen und ebenso, wenn sie *ciṣre*, d. h. in dem im Herzen brennenden Himmelsfeuer verehrt werden. Ist dieses *ciṣram* doch die Ur-

sache alles Dichtens und Denkens, und wird doch, wie wir oben S 58 sahen, ebenfalls im *Višpered* (XXIII, 1) die Ausstrahlung dieses *cišrēm*, das Opferlied selbst, mit *cišrēm* bezeichnet, genau so wie die vedischen Stämme ihre Opferlieder als „Licht“, „Glut“ (*brāhman*, *rc*, *arkā* usw.) betrachteten und benannten *cišrēm* ist in diesem Sinne mit *daēnā* synonym

Demnach ist zu übersetzen „Der Ahunavantī Gāθā, der Anhängerin der Wahrheit, opfern wir im eigenen Hause, im eigenen Lichte“ Da dieses Licht im Herzen brennt, so konnte man dafür auch sagen „im eigenen Herzen“, awest ausgedrückt *xvāhmi manarōh*

Ebenso klar ist der Sinn des zweiten Belegs, Fragment Westergaard III, 2 (S 332)

vīspa humata, vīspa hūxta, vīspa hvaršta vahūštem anōhuīm ašaēta vīspa dušmata, vīspa dužūxta, vīspa dužvaršta acīštem anōhuīm ašaēta vīspanaṃ ca, humatanaṃ, hūxtanaṃ, hvarštanaṃ vahūšta anōhū āat haca cišrēm

„Durch jeden guten Gedanken, durch jedes gute Wort, durch jedes gute Werk wird man zu dem leuchtendsten Leben gelangen Durch jeden bosen Gedanken, durch jedes bose Wort, durch jedes bose Werk wird man zum finstersten Leben gelangen Und allen, den guten Gedanken, den guten Worten, den guten Werken gehört das leuchtendste Leben, von da aus (gelangt man) in das Licht (oder in das Feuer)“

Zum Verstandnis der letzten Worte braucht man nur daran zu denken, daß *humata* „gutes Denken“, *hūxta* „gutes Wort“, *hvaršta* „gutes Werk“, im Singular und im Plural gebraucht, als die drei Vorraume gelten, „die man durchschreiten muß, um zum ewigen Licht (*anayra raocā*) zu gelangen“ (Bartholomae, Sp 1852) Es ist also ganz unbestreitbar, daß *cišrēm* hier = *anayra raocā*, das den Licht-himmel erfüllende Feuer, also das kosmische *brāhman* ist

Vištāsp-Yt IX endlich beginnt „*cišrēm buyā tūm cēt, he pušra kava Vištāspa*“ Das soll offenbar bedeuten „Werde du, wie das Himmelslicht, mein Sohn König *Vištāspa*!“

Da das die Herrschaft bedingende *x^varenah* im Herzen lodern des Himmelslicht ist, so ist dieser Segenswunsch ohne weiteres verständlich. Der König soll die verkörperte Herrschaft, d. h. der Allherrscher (*hamo ašašra*, vedisch *saṃrāj*) werden — *he* kann hier kaum etwas anderes, als Vokativpartikel sein, wenn ich auch keinen anderen Beleg dafür anzuführen weiß.

Die Komposita mit *ciθra* im ersten Glied

Über *ciθravartī* s. oben S. 18.

ciθrā āvāh heißt nicht „deutliches, augenfälliges Ergotzen, Behagen schaffend“, sondern „leuchtende Hilfe (d. i. die Hilfe des Himmelsfeuers) bringend“. Vgl. *ciθrā* als Beiwort von *ūti* im RV.

Endlich *ciθrō daxša* und *ciθrō paθi daya*, beide in § 14 des ersten (geographischen) Kapitels des Vendīdād. Der vorhergehende § lautet: „Als 11 der Lander und der Wohnsitze, als leuchtendstes, habe ich, Ahura Mazda, den Haētumant gebildet, den reichen, den mit *x^varenah* ausgestatteten. Da bildete als Gegenstrahlung dagegen der Anro Mainyuš, der Vielvernichter, die bosen Yātu.“ Yātu und Yātumant „Zauberer“, sind die Anhänger der Mächte der Finsternis, der *aksās*, s. oben S. 21. Für die awestischen Stämme sind es die vedischen, für diese jene. Wir wissen, daß am Arachotus (Hara^vartī = ved. Śīrasvatī) vedische Stämme saßen (s. IF. XLI, 200), während am Haētumant Zoroastrier wohnten. Das gibt den Schlüssel zum Verständnis des folgenden Paragraphen. Ich übersetze: „Und diese [Gegenstrahlung] wird von seinem [Ahe des Anro Mainyuš] Lichte bezeichnet sein [wird das Zeichen seines Lichtes tragen], ist dem Lichte [Mazdāhs, also dem der Wahrheit] entgegenstrahlend [v. d. i.], so daß sogar die Fürsten gehen werden zu dem Zauberer (yātumantem) des (vedischen) Opfertrankes. Und sie sind Erzzauberer (yātumastema), und sie sind es, die ausgehen, damit sie (yā) vernichten und ins Herz schlagen.“

Die beiden letzten Worte des § sind mir unverständlich. Daß *kava* in diesem Stück als Plural gebraucht

wird (falls nicht ein alter Textfehler vorliegt), ist nicht auffällig *zavya* ist = ved *havyá*, bezeichnet also das Trankopfer der vedischen Stamme — Daß auch die *daēva* über Licht verfügen, das ihnen Kraft verleiht, s z B sogleich unter *ciθrya*, haben wir bereits S 44 gesehen

*ciθrya

Eine Ableitung von *ciθra* liegt wohl in Yt IV, 7 in dem Verse *jata karapano ciθrim* vor, den ich übersetze „Totet das *bráhmaṇ* des Karapan“ Da die Karapan die *devá*-Priester sind, so kann **ciθryam* schwerlich eine andere Bedeutung haben, als die hier angenommene Der Nominativ konnte natürlich auch **ciθrī* lauten Daß von einem gegenseitigen Bekämpfen der beiderseitigen Priester durch die in ihren Herzen flammenden Feuer die Rede ist, ergibt sich aus den beiden folgenden Versen *jāmā ca* (Jm 4 *ḍāmāca*, von anderer Hand in *zāmāca* korrigiert, M6 *zāmāta*) *mərətō saoca, yē zaota zaraθuštrō* „und brenne, die (*jāmā ca*?) zu toten, der du der *zaotar* (= ved *hótr*, der Priester, welcher durch die Opferlieder die Gotter zum Opfer ladet) *Zaraθuštra* bist“ Die letzten Worte, *yē zaota* usw, sind aus der *Gāθā* Y 33, 6 gebildet, und was im Anschluß an diese *Gāθā* noch folgt, schließt sich dem Gedanken nach an das Vorhergehende nicht an

Ergebnis

Wie das vedische *citrá* bedeutet *ciθra* „leuchtend“, als Neutrum substantiviert „das Leuchtende“, also „Licht“, „Feuer“ Die belegten Verwendungen des Wortes zeigt die folgende Tabelle

Awestisch *ciθra*, adj und subst, n, „leuchtend“, „Licht“.
• „Feuer“

I Adjektivum „leuchtend“

Y 10,7 30,22 33,7 34,4 45,1 Yt 3,4 10,112 Ny 3,11 Vyt 7f

II Substantivum „das Leuchtende“, „Licht“, „Feuer“ als

A Opferfeuer (bei den deva-Verehrern)

Y 12, 4

B Himmelsfeuer

- 1 im Makrokosmos (den Lichthimmel fullend)
P 49, 108 Y 44, 16¹⁾ Yt 10, 64 67 FrW 3, 2 Vyt 9
- 2 im Mikrokosmos
 - a im Herzen brennend
Yt 13, 89 Visp 14, 2 Vyt 8
dessen Ausstrahlung = Opferlied
Visp 23, 1
 - b in flüssiger Form (Zeugungselement) als
männlicher Same (Ursprung, Geschlecht) s Air Wb
unter ²*ciθra*, *ašciθra*
Menstrualblut
V 16, 14 und Au Wb unter *ciθra* ²*avant*

Zweifelhafte Fälle

ciθro (*daxša*) daēvisch, *ciθrō* (*paθi daya*), ahurisch, wahrscheinlich zu B 2, möglich aber auch zu B 1

Methodische Bemerkung

Somit ergibt sich, daß bei Bartholomae die Grundbedeutung weder unter der Verbalwurzel *ci*, noch unter ²*ciθra* erscheint, und daß sämtliche unter ¹*ciθra* gegebenen Bedeutungen falsch sind. Der Zusammenhang zwischen der Verbalwurzel und den angeblich zwei von ihm angesetzten Nomina *ciθra* ist aus dem Air Wb nicht zu erkennen, ein Zusammenhang zwischen letzteren wird ausdrücklich geleugnet. Trotz der Menge der unter ¹*ciθra* angeführten Bedeutungen — unter dem Substantivum fallen auf 7 Belegstellen 6 verschiedene Bedeutungen — bleiben noch immer drei Stellen unklar. Auch zwischen den Bedeutungen 2 und 3 unter ¹*ciθra* besteht keine Begriffsgemeinschaft.

Die Fehlerquellen liegen auf der Hand Bartholomae unterließ es, sich durch eine Untersuchung der awestischen Anschauungen über das Weltgebäude, über den Mikro- und Makrokosmos, oder anders gesagt, über die kosmologischen, physiologischen und psychologischen Anschauungen des Awestavolkes die für den Lexikographen unbedingt und vor allem anderen nötige Grundlage zu schaffen. So mißlang selbstverständlich die richtige Erkenntnis des Zusammenhangs der iranischen Nomina untereinander und mit dem iranischen Verb ebenso,

¹⁾ Kann auch unter 2 eingereiht werden

wie die des Zusammenhangs mit dem vedischen Verbum und dem vedischen Nomen. Anstatt bei dem Bedeutungsansatz des Nomens die aus zahlreichen Belegstellen klar hervortretende Bedeutung des vedischen Nomens zum Ausgangspunkte zu wählen, ging Bartholomae von der Bedeutung des neupersischen *chir* „Gesicht“ aus, nahm also das Endergebnis einer aus den arischen Anschauungen zu erklärenden Bedeutungsentwicklung als die Grundbedeutung an. Da sich bei solchem Vorgehen für die Gesamtheit der Stellen keine einheitliche Bedeutung ergeben konnte, war er nun lediglich auf Raten angewiesen, und es ist kein Wunder, daß er in allen Fällen falsch riet.

Dabei tritt hier wie im ganzen *Ar. Wb.* noch ein Mangel als Fehlerquelle zutage, der übrigens auch den indischen Wörterbüchern eignet, wenn auch in geringerem Maße. Bartholomae liest die Texte mit den Augen des modernen Menschen und gibt darum die Textstellen, die er übersetzt, so wieder, wie sie ein neuhochdeutscher Schriftsteller schreiben würde, wenn er die in ihnen enthaltenen oder vermuteten Gedanken ausdrücken wollte. Aber die religiösen, naturwissenschaftlichen, sozialen und anderen Anschauungen des awestischen Menschen weichen von denen des heutigen Europaers so stark ab, daß durch solche Wiedergabe der Textstellen die Erkenntnis des Fühlens und Denkens der zoroastrischen Arier völlig unmöglich gemacht wird. Und doch ist die Er- und Vermittelung der Anschauungen des Volkes, dessen Literatur er bearbeitet, die aller vornehmste Aufgabe des Lexikographen.

III. Vedisch *dhénā*, awestisch *daēnā*.

Geldner hat in den „Vedischen Studien“ III, 35 die Bedeutungen des Wortes *dhénā* untersucht und sagt S. 35 „Fast das ganze lexikalische Material liegt in diesem Fall bei Say vergraben, womit nicht gesagt sein soll, daß er in jedem einzelnen Fall die richtige Wahl unter den überlieferten Bedeutungen getroffen habe. In *dhénā* stecken zwei oder drei ganz verschiedene Bedeutungen, die kaum

etymologisch, noch weniger begrifflich miteinander vereinbar sind“

Demgemäß setzt er folgende Bedeutungen an
1) Schwester, vielleicht auch Geliebte, Frau 2) Weibliches Tier, Kuh 3) a Zunge, b Stimme, Rede, Lob

Es wird hier also ohne weiteres angenommen, die von „Sāyana“ an den verschiedenen Belegstellen gegebenen Bedeutungen seien samt und sonders aus alter Zeit überliefert. Mir hat die Erfahrung, die ich mit heimischen Kommentaren und zumal mit Sāyana^a gemacht habe, den Beweis erbracht, daß die Kommentatoren sich da, wo ihnen sichere Kunde fehlt, die Erklärungen sehr oft einfach aus den Fingern saugen.

In seinem Buche „Vedaforschung“ kritisiert Oldenberg S 93ff Geldners Bedeutungsansätze und lehnt sie ab. Er selbst setzt als Bedeutungen an Milchstrom, im Dual Tranke, Flüssigkeiten. Am Ende seiner Ausführungen, Seite 99, sagt er „Daß an ein paar Stellen Anspielungen übriggeblieben sind, deren Deutung nicht volle Sicherheit besitzt, kann nicht befremden. Die Rechnung selbst aber geht glatt auf.“

Man staunt über diese Behauptung, denn auf S 98 sagt Oldenberg „Nach alledem können wir über 1, 2, 3, 55, 4, Taṭṭ B₁ III, 6, 5, 1 weggehen, für diese Stellen wird durch die anderweitig gewonnenen Resultate die Entscheidung gegeben.“

Daraus wurde z B folgen, daß die an einer einzigen Stelle der Iḥas, XXI, 337 erhaltene Grundbedeutung des Wortes φλέγμα hier nicht angenommen werden durfte, weil dem die anderen Belegstellen der griechischen Literatur widersprechen. Darüber, wie durch die 3 von insgesamt 19 Belegstellen für *dhenā* aus den übrigen 16 entschieden werden soll, schweigt Oldenberg. Denn weder von diesen drei, noch von irgend einer anderen der sämtlichen, von Geldner übersetzten Stellen gibt er eine eigene Übersetzung, sondern begnügt sich mit einer oft sehr allgemein gehaltenen Kritik. Auch in seinem „Rgveda“ sucht man vergebens darüber Belehrung, wie er sich die Erklärung

der drei Stellen denkt Demnach ist festzustellen, daß Oldenberg 3 von den 19 Belegstellen weder mit den von ihm für die übrigen angesetzten Bedeutungen, noch durch andere Deutung zu erklären vermag Seine Erklärung versagt also bei 16% der Belege, Beweises genug, daß diese Erklärung falsch ist

In „Der Rigveda“, I Teil, Göttingen-Leipzig 1923, S 119, Fußnote zu I, 101, 10 hat Geldner das Wort nochmals kurz behandelt und sagt „*dhénā* ist das, was Milch (eigentlich und figurlich) gibt und der Erguß (der Milch oder des Soma oder der Rede) selbst Man konnte also entweder denken Laß dir die beiden Ergüsse (Soma und Rede?) entströmen Aber der Dual ist dann gezwungen Der Parallelismus läßt eher einen Körperteil wie *śtre* erwarten Nun scheint *dhénā* auch einige Male die Mutterbrust oder das Euter zu bezeichnen So in 5, 30, 9, 62, 2, vielleicht auch 3, 34, 3, 1, 2, 3 In 3, 1, 9 steht *dhénāh* in Beziehung zu dem „Euter des Vaters“ 1, 101, 10 b enthielte dann zwei Metaphern, die besagen Öffne den Mund und trinke Die zweite Metapher erinnert an *sómam ūdhah* 3, 48, 3 “

Man sieht also, daß Geldner neuerdings von der, wie wir sehen werden, falschen Etymologie ausgeht, welche nach dem Vorgange des PWs jetzt wohl allgemein angenommen ist und das Wort zur $\sqrt{dhā}$ (*dhe*) „saugen“ stellt

Mit Recht sagt Oldenberg S 93 „Es wäre doch ein höchst seltsamer Zufall, wenn hier zwei etymologisch verschiedene Worte äußerlich gleich erschienen, der wurzelhafte Bestandteil *dhe-* ist bestimmt genug charakterisiert und das Suffix *-nā* ist selten genug, um das ganz unwahrscheinlich zu machen “

Die Folgerung ergibt sich von selbst, daß die Untersuchung über die Bedeutung von *dhénā* das diesem Wort lautlich genau entsprechende awestische *daēnā* berücksichtigen muß, denn das Awestische unterscheidet sich vom Vedischen nicht starker, als etwa das Mitteldeutsche vom Niederdeutschen, und der awestische wie der vedische Glaube stellen nur zwei Spielarten der gemeinsamen arischen Weltanschauung dar

In beiden aber spielt das Wort *dhénā* = *dañā* eine sehr wichtige Rolle

Oldenberg gründet seine Untersuchung S 95 darauf, daß er die alte Etymologie (*√ dhe*) ohne weiteres als gesichert annimmt. Meines Erachtens muß die Untersuchung ihrer Bedeutung nach unbekannter Weiter vom Sachlichen ausgehen, und die Etymologie muß dann die Probe dafür abgeben, ob die auf Grund des Sachlichen gewonnenen Ergebnisse richtig sind oder nicht. Ich beschreibe also diesen Weg und betrachte zunächst

I das vedische *dhénā*.

Daß das vedische *dhénā* für „Milchtrank“ verwendet wird, hat bereits Roth im PW behauptet. Aber den Dual *dhéne* vermag Roth ebensowenig sicher zu erklären, wie Oldenberg. Roth nimmt die Bedeutung „Stuten“ an, Oldenberg an der einen Stelle „vielleicht Soma und Wasser“, an der anderen „die beiden Flüssigkeiten, die im Namucimythos eine so große Rolle spielen (NGGW 1893, 342 ff)“. Geldner dagegen übersetzt in V, 30, 9 *dhéne* mit „Schwestern“ (S 36), in I, 101, 10 mit „Zunge“. Jetzt nimmt er für beide Stellen die Bedeutung „Mutterbrust“ an, s. oben S 65.

An der zweiten Stelle, I, 101, 10, ist es klar, daß es sich um zwei verschiedene von Indra beim Opfer genossene Flüssigkeiten handelt. Wie Oldenberg dabei auf Soma und Wasser raten kann, ist mir unverständlich. Es liegt auf der Hand, daß der Dual nur auf Soma und Milch gehen kann, die ja miteinander gemischt wurden.

Daß aber *dhéne* in der einen der beiden Belegstellen etwas anderes bedeuten sollte, als in der anderen, ist von vornherein unwahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß die gesuchte Bedeutung „Tranke“ schlechthin sein sollte. Zu einer solchen Bedeutung sucht man vergebens nach etymologischen Verwandten im Vedischen wie im Iranischen. Wir müssen also versuchen, festzustellen, ob der Soma und die Milch gemeinsame Eigenschaften besitzen, kraft deren sie für die Bekenner der vedischen Religion zusammen unmißverständlich durch den Dual *dhéne* bezeichnet werden konnten.

Weshalb brachte man den *devá* Sóma und Milch, einzeln oder gemischt, dar, und weshalb genoß man diese Getränke selbst beim Opfer?

Für den Sóma ist die Antwort leicht zu geben. Er wird von Indra vor allen seinen Heldentaten, sei es gegen dämonische, sei es gegen menschliche Feinde, getrunken, und ihm vor allen Kriegs- und Beutezügen, die man unter seiner Bundesgenossenschaft unternimmt, als Opfer dargebracht. Ebenso genießen ihn die vedischen wie die awestischen Krieger selbst vor solchen Zügen. Der Zweck des Somarausesches ist der, das *bráhman* = *xʷarenah* zu stärken, das den Gottern wie den Menschen im Herzen brennt und ihnen nicht nur Weisheit, sondern auch Mut und Siegeskraft verleiht. Der Sóma wird selbst als eine Erscheinungsform des Himmelslichtes (*bráhman*) und des diesem wesensgleichen sakralen Feuers (*agni*) betrachtet, was so weit geht, daß ihm im 9. Buche sogar ein Äpri-Lied gewidmet ist, s. IIQF II, 58f.

Wir untersuchen nun, ob der Milch eine ähnliche Wirksamkeit zugeschrieben und ob sie etwa mit dem Sóma als wesensgleich oder wesensverwandt betrachtet wurde.

Da kommen zunächst die zahlreichen Stellen in Betracht, in denen als eines der größten Wunder das gepriesen wird, daß die Kuh, obwohl selbst ungekocht, gekochte Milch liefert¹⁾. Wie man die Körperwärme des Menschen der Wirkung des in seinem Herzen brennenden Himmelsfeuers (*bráhman*) zuschrieb, so führte man auch die Wärme der Milch auf das in der Kuh lodernde *bráhman* zurück. Sóma und Milch waren für die vedischen Stämme, deren ganze Wirtschaft auf Rinderzucht und Rinderraub eingestellt war, die wichtigsten Getränke, so wichtig, daß sie beide als *devá* und *devī* betrachtet wurden, Sóma unter diesem, die Milch unter dem Namen *Ilā*²⁾.

¹⁾ S. diese Stellen in Anmerkung 2, unten S. 161 ff. Das Nähere s. S. 72 ff. und S. 78 ff.

²⁾ Hier und für das Folgende gilt, daß für das vedische Denken die Milch und die aus ihr gewonnene Butter identisch sind. Werden doch auch alle Produkte der Kuh, also Milch, Butter, Leder und die daraus verfertigten Gegenstände, einfach mit *gó* „Kuh“, „Rind“ bezeichnet.

Ist aber Sóma ein *devá*, *ílā* eine *devī*, so ergibt sich schon daraus für das vedische Denken, daß sie wesensgleich und zwar verkorpertes Himmelsfeuer sind, wie das ja die Ausdrücke *deva* und *devī* selbst besagen

Nur die Erscheinungsform (*rūpā*) der beiden ist verschieden, aber ihr innerstes Wesen ist dasselbe. Der Erscheinungsform nach aber gehören sie mit dem aus dem Feuerhimmel herabinnenden Regen zusammen, und daher kommt es, daß dieser teils als Sóma, teils als Milch bezeichnet wird

Es muß betont werden, daß hier keine bildlichen Ausdrücke vorliegen, sondern daß diese Flüssigkeiten, wie sich das mit Sicherheit aus der Weltanschauung der Arier ergibt, tatsächlich wesensgleich sind

Die Arier wußten noch nichts von Physik, Chemie und Physiologie. Sie betrachteten die Nahrungsmittel, welche ihnen den Körper erhielten und ihnen Kraft, Mut und Begeisterung spendeten, als bewußt handelnde höhere, ihnen wohlthätige Mächte. Es ist darum nur folgerichtig, wenn nach der Lehre der Upanisaden die Nahrung ganz allgemein, das *ánna*, ein *devá* ist. Aber diese Anschauung ist keine spätere Entwicklung, sie ist schon arisch und wahrscheinlich schon indogermanisch. Auch die (Nahrungs-) Pflanzen sind ja im Veda wie im Awesta Gotter

Die Feuernatur des Sómas und der Milch aber ergab sich nicht nur aus ihrer Nahrhaftigkeit, sondern auch daraus, daß sie den Genießer erwarmlen oder gar erhitzten

Wenn wir heute von „feurigen Weinen“ reden, so betrachten wir das wohl als einen bildlichen Ausdruck. Aber wenn wir sagen, der Wein oder der Alkohol „erhitze“ die Gemüter, so denken wir, gewiß zugleich an eine Erhöhung der Körpertemperatur. Wer hatte nicht schon einen heißen Korn getrunken, um sich in schneidender Winterkalte auf einem Maise zu warmen? Daß man sich Mut antrinken kann, weiß nicht nur der Soldat. Und was die Dichter dem Weine an Anregung und Begeisterung

verdanken, das sind sie seit dem Altertum nicht mude geworden, uns in ihren Dichtungen zu sagen

Wir wissen heute, daß diese Einwirkung auf unseren Körper und auf unser Geistes- und Seelenleben auf chemisch-biologischen Vorgängen beruht. Anders die Indogermanen und noch die vedischen und awestischen Arier. Diese betrachteten den edlen Rauschtrank als einen Gott, den man in sich aufnahm, als verkörpertes Himmelslicht (*brahman*, *r'arənah daēnā*), welches das *brahman* (*r'arənah daēnā*) in das Herz brachte und das darinnen bereits vorhandene verstärkte. Man „legte seinen Leib um diesen Gott“, damit er anstelle des Menschen denke, rede und handle.

So seltsam dem modernen Menschen diese Auffassung vollkommen mag, der bei Personifikation an Anthropomorphismus oder Theriomorphismus zu denken gewohnt ist, so ist sie doch für die awestischen und vedischen wie die griechischen Indogermanen völlig gesichert und bildet ein Gegenstück zu der noch heute in unserem eigenen Volke verbreiteten Anschauung, Geisteskrankheit beruhe darauf, daß ein Damon in den „Besessenen“ gefahren ist und in ihm wohnt.

Bei den Ariern galt der ἐνθουσιασμός in der Wortes eigentlichster Bedeutung. Statt aller sonstigen Belege wird es genügen, einige Stellen aus dem großen Hōm Yašt anzuführen. Y X, 13 ff. heißt es:

13 Verehrung dem Haoma, weil er macht
des Armen *manah* (= Denken) ebenso groß
wie das des Allerreichsten
Verehrung dem Haoma, weil er macht
des Armen *manah* ebenso groß,
daß er einhergeht mit dem Finden seiner
Wunsche (= als ob er die Erfüllung aller
seiner Wunsche gefunden hatte)
Reich an Mannen machst du den,
machst ihn erleuchteter, mit größerem
Lichte begabt¹⁾,

¹⁾ *cisti* = ved. *citi*, „Licht“ im Sinne von „Weisheit“, „Verstand“. Man sieht, wie die awestische zur vedischen Anschauung vom „Licht im Herzen“ stimmt.

der an dir, gelber Haoma,
dem mit Milch gemischten, seinen Anteil
erhalt

- 14 Nicht sollen mir, wie das Stierbanner,
deine Genießer hin und her schwanken¹⁾
Geradeaus sollen sie vorwärts gehen, die von
dir Berauschten,
tatkraftigen Ungestums sollen sie gehen!
Um dich herum, Haoma, Anhänger der
Wahrheit (*aša*),
mächtiger Fahrer²⁾, lege ich den (= meinen)
Leib,
der mir von schonem Wuchs erscheint
- 19 Diese ³⁾ du mir
Vorwärts sollen gehen die von dir Berauschten,
leuchtend (*raoxšna*) vorwärts gehen die von
dir Berauschten!
Schneller fahren die von dir Berauschten⁴⁾
Der Feindetoter (= Sieger) preist den,
der es (wirklich) ist⁵⁾
Zusamt jenem gäthischen Wort
- 20 Der Kuh Verehrung! Der Kuh Verehrung!
Der Kuh das Gesprochene (= das *Priehed*)!
Der Kuh den Sieg!
Der Kuh Verehrung! Der Kuh die Weide!

¹⁾ Sie sollen nicht taumeln wie das im Winde flatternde Stierbanner. Das Bild des Stieres auf dem Banner ist natürlich kein bloßes Wappen im modernen Sinne, sondern verleiht den Kriegern die Kraft des Stieres. Ich lese mit den besten Handschriften, denen auch Bartholomae folgt, *vārema care*.

²⁾ „Fahrer“, nämlich des Streitwagens. Das Metrum zeigt, daß mit L 20 3 *ašvāzo* zu lesen und daß in demselben Vers *umgm* „diesen“ zu streichen ist.

³⁾ Lucke im Text.

⁴⁾ Das Metrum zeigt, daß zu lesen ist *vazurpš te mado*.

⁵⁾ Der menschliche Sieger preist den wirklichen, den Haoma, der in ihm weilt, und das gäthische Wort, das heißt den Text der *Gāōā*, die also wie die vedischen Lieder offenbar als Begleittexte zum Haoma-(Soma-) Opfer gesungen wurden und ihrerseits infolge ihrer Wunderkraft die Wirkung des Haoma vermehrten. Vgl. S 75 Bemerkung zu RV I, 168, 3.

„Für die Kuh die Arbeiten! Maste sie zu
unserer Nahrung!“¹⁾

Die hier angeführten Stellen zeigen, daß die awestische — vorzoroastrische und unzoroastrische — Anschauung über Wesen und Wirkung des Haoma der vedischen ganz genau entsprach. Der ἐνθουσιασμός konnte nicht besser erläutert werden, als durch die im Druck hervorgehobenen Worte in § 14. Der Haoma verleiht Licht im Herzen (§ 13), die Krieger, die ihren Leib um ihn gelegt haben, leuchten, da er ihnen *xʷarenah*, vedisch gesprochen *bráhmaṇ*, verhehen hat (§ 19).

Aber die angeführten Stellen lehren noch mehr, nämlich daß die awestischen genau so wie die vedischen Stämme den Haoma (Sóma) mit Milch mischten (§ 13), und daraus erklärt sich der für uns, nicht aber für den awestischen Dichter und seine Hörer, betremdliche, weil scheinbar unvermittelte Anschluß des Lobpreises der Kuh in § 20 an den vorherigen Paragraphen.

Haoma = Sóma und Milch gehören zusammen, und da sie nur verschiedene Erscheinungsformen desselben Himmelsfeuers sind, so werden sie zusammen genossen, um dieses Himmelsfeuer in den Herzen der Krieger und der Dichter in möglichster Stärke hervorzurufen.

Der vedische Ausdruck für die dem Sóma beigemischte heiße Milch ist *āṁṛ*, *śu* heißt „heiß machen“, „sieden“, *ā śu* „den Sóma mit heißer Milch mischen“, vgl. die Bemerkung zu *sāṁṛ*, S. 142. Etymologisch gehört *śu* zu *kipwáw*, *kipvñu*.

Unsere Erklärung des Duals *āṁṛne* als die beiden das *bráhmaṇ* hervorrufenden Tranke Sóma und Milch ist also jedenfalls richtig.

Es wurde bereits erwähnt, daß die Milch und ihr Produkt, die Butter, als *Ita* (*Idā*) personifiziert wird. Nicht personifiziert erscheint dafür auch das Wurzelsubstantivum *id*.

Die Wörter *id* und *idā* (*idā*) gehören zu *γῑs* und bedeuten ursprünglich „Starkung“ (Wackernagel, Ai Gr.

¹⁾ Diese Zeile ist Zitat aus der Gāthā Y 48, 5.

§ 150 a, Anm , 146 a, Anm S 168) *Īlā* wird als Kuh und als Mutter der Herde personifiziert (Bergaigne, *Rél véd* I, S 325), *idās padd* und *ilāyās padd* bezeichnen den Ort, an dem das Opferfeuer, *agnī*, entzündet wird. *Agnī* selbst heißt der Sohn *Īlās*. Daß die *id* als Feuertrank galt, zeigt die syntaktische Verbindung mit *mad* RV V, 42, 14 heißt ein Gewitter- oder Sturmgott „Herr der *id*“, wie der Hirtengott *Pūsán* VI, 58, 4. *Īlā* trieft von den Himmelsbergen (III, 54, 20) und wird von *Parjanya* gespendet (VII, 102, 3). Der *Sóma* spendet die *Īlā* (IX, 62, 3), der Regen heißt „*ilā*-haltig“ (IX, 97, 17¹). Wir finden also hier dieselbe Verbindung mit dem *Sóma*, dem Regen und dem Feuer, wie bei der Milch und ihrem Produkte, der Butter, welche in erster Linie unter *id*, *idā* (*ilā*) zu verstehen ist.

Wir betrachten nun die in der Anmerkung 2 gegebenen Stellen näher, welche das Wunder der heißen Milch in der Kuh erwähnen.

An den meisten Stellen wird dem Herrn des Feuerhimmels, *Indra*, dieses Wunder zugeschrieben (I, 62, 9, II, 40, 2, III, 30, 14, VI, 17, 6, VIII, 32, 25, 89, 7), ein oder zweimal den *Aśvín* (I, 180, 3, X, 106, 11), einmal *Agnī* (IV, 3, 9). In VI, 17, 6 sind die *Angīras* dabei. *Indras* Gehilfen, in II, 40, 2 wirkt *Indra* das Wunder durch *Sóma* und *Pūsán*, in VI, 72, 4 wirkt er es mit *Sóma* gemeinsam, in VI, 44, 24 wirkt *Sóma* es allein.

Die Wundertater sind also die höchsten Verkörperungen des Himmelslichtes, und das Hervortreten *Sómas* neben *Indra* deutet wieder auf die nahe Verwandtschaft der Milch mit dem *Sómatranke*.

Aus den in Anmerkung 2 übersetzten Strophen ergibt sich zu volliger Gewißheit, daß die Milch als eine Erscheinungsform des Himmelslichtes betrachtet wurde.

Zur Bezeichnung der Kuh dient in diesen Strophen gewöhnlich das substantivierte Adjektivum fem *usīyā* „die Leuchtende“²) (I, 180, 3, II, 40, 2, III, 30, 14, VI, 17, 6), ein-

¹) Bergaigne, 323 ff

²) Nicht „die Rothliche“, s. das Nähere bei der Besprechung von *dhenu*, unten S 82 f

mal das damit gleichbedeutende *cutrā* (VI, 72, 4) Die Milch wird ebenfalls mit einem substantivierten Adjektivum bezeichnet, meist mit *pakvā* „das Gekochte“, einmal, VIII, 89, 7, mit *brhat* „das Leuchtende“¹⁾, und erhält außerdem an verschiedenen Stellen das Beiwort *rīsat*, das gleichfalls „leuchtend“ bedeutet²⁾ (I, 62, 9, IV, 3, 9, VI, 72, 4, vgl I, 180, 3 d)

Wenn VIII, 89, 7 gesagt wird, India habe die Sonne an den Himmel gesetzt und die gekochte Milch in die Kuhe gelegt, so soll er offenbar zweier zusammengehoiriger Schöpfungen, also zweier Lichtschöpfungen wegen gepriesen werden Andererseits wird in II, 40, 2 die Verhüllung der Finsternis der Schöpfung der Milch entgegengesetzt, diese somit gleichfalls als Lichtschöpfung charakterisiert I, 62, 9 sagt ausdrücklich, Indra, der Sohn der Himmelsglut, habe das Wunder durch diese (*sāvasā*, s oben S 15) vollbracht In III, 30, 4 endlich wird die Milch direkt als ein „großes (Himmels-) Licht“, *mahī jyōtiḥ* bezeichnet Vgl Idg F XLI, 191

Ein weiterer Beweis dafür, daß Soma- und Milch- (oder Schmelzbuttei-)Tranke als ihrem Wesen nach gleich betrachtet wurden, ergibt sich daraus, daß beide ins Herz getrunken und darinnen in Feuer verwandelt werden Der Ausdruck für diesen Vorgang ist *pū*, med od pass Daß *pū* zu „Feuer“, got *fōn*, gr *pūp* gehört, ist bekannt Ein Blick ins Wörterbuch zeigt, daß *pū* im RV noch die der Etymologie entsprechende Bedeutung hat

Wenn also in IV, 58, 6 gesagt wird, daß die Tranke das Nahere siehe unten S 89 — im Innern durch das Herz, durch das *manas* in Feuer gewandelt werden (*pūyamānāḥ*), so ergibt sich daraus der Sinn, daß sie ihrer Erscheinungsformen als Flüssigkeiten entledigt und in reines Himmelsfeuer, *vidhman*, übergeführt werden Die Anschauung ist also der der Bereitung des Bahrām-Feuers zugrunde liegenden ähnlich *Bahrām*, awest *varəθragan* = ved *Trīrahan* ist das heiligste

¹⁾ Man sieht, daß hier die Übersetzung „das Große“ ganz unmöglich ist Vgl oben, S 14

²⁾ *rīsat* = *ruc*, beide aus alterem **ruk*

und höchste Feuer, das in den Tempeln erster Ordnung unterhalten wird und zu dessen Herstellung es der Lauterung vieler niederer Feuer bedarf, die ein ganzes Jahr in Anspruch nimmt, vgl Darmesteter, ZA I, LIX

Der Sôma selbst trägt nach RV IX, 73, s drei „Entflammungsmittel“, *pavitra*, in seinem Herzen, das aus dem Feuerzeug gewonnene Opferfeuer, die Schmelzbutter, den Unsterblichkeitstrank, s Graßmann, Sp 794

rtasya gopā nā dābhāya sukrātus,
trī sā pavitrā hr̥dy antār ā dadhe
vidvānt sā visvā bhūvanābhī pasyaty,
dvājustān vidhyati karté avratān

„(Sôma), der Schutzer der Wahrheit (= der ved Weltanschauung), kann nicht betrogen werden, der Besitzer guter (Verstandes-) Kraft, drei Entflammungsmittel hat er ins Herz aufgenommen Als der Wissende schaut er auf alle Lebewesen Die Mißliebigen, die die (vedischen) Satzungen nicht besitzen, schleudert er hinab in den Abgrund“

So geht auch er, wenn er getrunken wird, ins Herz des Trinkers ein und führt ihm somit die in seinem eigenen Herzen befindlichen drei Entflammungsmittel, d h die bereits bis zu einem gewissen Grade gelauterten Formen des Feuers, zu In des Trinkers Herzen aber wird er mit ihnen „durch dessen Herz, durch dessen *mānas*“ weiter gelautert, bis er reines Himmelsfeuer, *bráhman*, ist Vgl VII, 98, 2

I, 91, 13

sôma, rārandhī no hr̥di,
gāvo nā yāvanesv ā,
mārya va svā okye!

„Sôma, laß es dir wohlbehagen in unserm Herzen, wie Rinder unter den Grasern (= auf der Weide), wie ein junger Held in seinem Heim!“

I, 168, 3

somāso nā yé sutās trptāmsavo
hr̥tsū pītāso duvāso nāsate

„(Die Marút), die wie gepreßte, (saft)gesättigte Stengel habende Sôma(pflanzen), die in die Herzen getrunke-

nen, vorwärtsdringend nicht weilen (= unverweilt vorwärtsdringen)“

Also der zu reinem *bráhman* durchgelauterte *Sóma* ist es, der in dem Krieger vorwärtsdringt und diesen mit sich zum Siege fortreißt S sogleich VIII, 2, 12, VII, 98, 2, S 130 zu I, 84, 10–12 und die entsprechende awestische Anschauung oben, S 70 zu Y X, 19 Unsere Strophe beweist, daß Graßmann die Bedeutung von *duvās* richtig angesetzt hat

I, 179, 5

umam ná sómam ántito
hrtsú pítam úpa bruve
ydt sīm āgas cakrmā, tat su mrlatu,
pulukāmo hi mārtyah

„Angesichts dieses *Sómas*, der in die Herzen getrunken ist, rede ich ihn (den *Sóma*) jetzt an wenn wir uns gegen ihn vergangen haben, dann soll er sich freundlich erbarmen, denn der Sterbliche hat viele Begierden“

VIII, 2, 12

hrtsú pītāso yudhyante
du mādāso na surāyām,
ūdhar ná nagnū jarante

„Die in die Herzen Getrunkenen (= die *Sómatranke*) kämpfen, nicht die einen schlechten Rausch Habenden gluhén (= singen vedische Lieder) bei der *Súrā* (= dem aus Getreide bereiteten Branntwein), nicht die Nackten bei dem Euter“

Im ersten Vers ist von den vedischen Kriegern, im 2 und 3 von deren Feinden die Rede, die verachtlich als „die Nackten“ bezeichnet werden. Es ist hier nicht von Zoroastriern, sondern offenbar von nichtarischen Feinden die Rede, die zwar auch Rinderzucht treiben, aber den *Sóma* nicht pressen *jar* ist tt für die Sanger vedischer Lieder, denn *jar uti* ist der Sanger vedischer Lieder Zur Etymologie s unten S 120 und 130 Die erste Zeile soll besagen, daß der getrunkene *Sóma* von selbst kämpft, also dem Krieger, der ihn in sich aufgenommen hat, den Sieg verleiht, s das soeben zu I, 168, 3 Bemerkte

Der *Sóma* rausch ist gut. Aber die Feinde, die keinen *Sóma* pressen, können nicht siegen, da ihr Rausch auf die

Súrā zurückgeht, die, wenn sie getrunken wird, nicht ins Herz gelangt und, da sie keine Form des *bráhman* ist, nicht zu reinem *bráhman* gelautert werden kann

Zwar sitzen die Feinde „beim Euter“, haben also die Kuhmilch, die ja gleichfalls *bráhman* erzeugt. Aber dieses *bráhman* muß dem der vedischen Krieger unterlegen sein, weil diese erstens noch das aus dem Soma gelauterte *bráhman* im Herzen tragen, also *dr̥v̥bárhasah* sind — s unten S 90 ff zu *dhéne* und S 93 zu *dr̥v̥bárhas* —, und zweitens die vedischen Lieder, die gleichfalls Himmelsfeuer sind (s Idg F XLI, 202), nicht besitzen. Im übrigen vgl unten S 161 ff, Anm 2

VIII, 48, 12

*yo na índuh, pitaro, hrtsu pitó,
ámartyo mántyāñ āvveša,
tásmar sómāya havisā vīdhema,
mr̥tāke asya sumatañ syāma'*

„Unser Entflammer, ihr Vater, der in die Herzen getrunken ist, der Unsterbliche ist in die Sterblichen eingegangen. Diesem Soma laßt uns mit Opfergaben huldigen, mögen wir in der Obhut seines Mitleids, seines Wohlwollens sein!“

X, 32, 9

*etāñ bhadrā, kalasa, kṛyāma
kūruśravana, dādato maghāñ
dāna id vo, maghavānah, só astv,
ayām ca somo, hr̥di yam bibharmi*

„Diese leuchtenden (Dinge, Segnungen, *bhadrā* n im Sinne von *vánu*), Kalaśa, wollen wir hervorrufen, Kuruśravana, für den, welcher (den Sängern) Gaben spendet. Dieses Geschenk, ihr Freigebigen, soll euer sein, und dieser Soma, den ich im Herzen trage.“

Genau so wie hier der Soma gelangen die Buttersäcke IV, 58, 6 ins Herz und werden in ihm zu reinem *brahman* durchgelautert, s S 73. Sie sind also dem Soma wesensgleich.

Alle diese Tatsachen lassen keinen Zweifel daran aufkommen, daß die Milch nach der Ansicht der vedischen wie der awestischen Sänger (s oben S 70 f) Himmelslicht (*bráhman*, *xʷarənah*, *daēnā*)

und darum dem Soma (Haoma) wesensgleich ist. Bestätigt wird dies obendrein durch RV X, 106, 11, wo sie *pakvām mādhu* „gekochter Met“, „gekochter Rauschtrank“ genannt wird

Etymologie von *dhenā*

Ist aber *dhenā* = „Himmelslicht“, „Himmelsglut“, so kann das Wort nicht zu *√ dhā dhe* „saugen“ gehören. Außerdem widerspricht dieser Etymologie die Bedeutung des awestischen *daēnā* sowie die Bedeutung und die Etymologie des vedischen *dhenū*, aw *daēnu*. Der Verknüpfung von *dhenā* *dhenū* mit *√ dhe* stehen folgende Gründe entgegen

1 Die Grundbedeutung von *dhenā* und *daēnā* ist, wie wir noch sehen werden (s. S. 94 und 112), dieselbe

2 Die Anwendung des Wortes *dhenā* auf Flüssigkeiten ist speziell vedisch, nicht awestisch. Daraus ergibt sich, daß das Wort ursprünglich keine Flüssigkeit bezeichnet haben kann

3 Die Bedeutung „Milch“ läßt sich für *dhenā* aus der *√ dhe* nur gezwungen herleiten. Denn der Wert der Milch lag für die Arier doch in erster Linie nicht darin, daß sie die Nahrung der Kalber, sondern darin, daß sie ein Hauptnahrungsmittel der Menschen bildete, denen sie, wie wir gesehen haben, außerdem das *brahman* verlieh. Die Menschen aber gewinnen doch die Milch aus der Kuh nicht durch Saugen. Noch weniger paßt die Herleitung von *dhenā* natürlich für den Soma, der gleichfalls mit diesem Worte bezeichnet wird

4 Ware *dhenā* „die Saugende“, so wäre es unerklärlich, weshalb mit diesem Worte gerade nur das weibliche Rind und nicht alle weiblichen Wesen bezeichnet worden waren. Es liegt auf der Hand, daß eine der ganzen Gattung eignende Eigenschaft zur Bezeichnung einer bestimmten Art untauglich ist

5. Wie wir oben, S. 65 sahen, sind 16% aller Belege für *dhenā* bei der Ableitung aus *√ dhe* vollkommen undeutbar

Da die Bedeutung von *dhenā*, wie wir sahen, „Himmelslicht“, „Himmelsglut“ ist, so gehört dieses Wort selbstverständlich zu *√ dhī, dī*, verbal

„leuchten“, nominal „Himmelslicht“ (*bráhmaṇ*),
pl „Flammen“ Vgl Idg F XLI, 202ff und oben,
S 33

Da die vedischen und awestischen Ausdrücke für „Licht“,
„licht“ oft zur Bezeichnung des Weisen, Starken, Schönen,
Guten, Wertvollen verwendet werden (s Idg F XLI,
193, 197, 202–204), und da Sóma und Milch, wie wir
sahen, als wirkliches, wenn auch noch ungelautertes *bráhmaṇ*
betrachtet wurden, so konnte theoretisch *dhenā* auf alle
diese Begriffe angewendet werden. Wie das Wort in Wirk-
lichkeit verwendet wurde, werden wir sogleich an der
Hand der Belegstellen prüfen.

Ehe wir jedoch dazu übergehen, wird es dienlich sein,
die Bedeutung von *dhenu*
festzustellen.

Gegen die soeben unter 4 aufgestellte Behauptung,
dhenū bedeute nur das weibliche Rind, werde also nicht
für andere weibliche Wesen des Tier- und Menschen-
reichs gebraucht, konnte man freilich das awestische *daēnu*
anführen. Zu diesem Worte gibt Bartholomae, Sp 662,
diese Übersetzung und Erläuterung: „femina“, von (vier-
füßigen) Tieren (im Gegensatz zu *aršan-*, *uxšan-* und *varšnay-*)
in Verbindung mit dem Tiernamen.“ Bartholomae ver-
weist teils auf das neupersische *māda* (eigtl. „Mutter“), das
als Zusatz zu den Tiernamen gleichfalls das Weibchen be-
zeichnet, teils auf das vedische *gāvo dhenāvah* und weiter auf
Pāṇ II, 1, 65. Er leitet das Wort in der herkömmlichen
Weise von *√ dhe* ab.

Die Belegstellen für *gāvo dhenāvah* (RV I, 173, 1, VI,
45, 28, VIII, 2, 6, 47, 12, IX, 33, 4, 67, 12, 97, 35, X, 32, 4, 95, 6)
beweisen nichts für eine ursprüngliche Bedeutung für
„Weibchen“ im allgemeinen, da *dhenāvah* eben immer nur
als Apposition zu *gāvah*, niemals zu einem anderen
Tiernamen steht, und der ganze Ausdruck heißt wie das
awestische *gava daēnu* (instr sg, unten S 79) einfach „Kuh“.
Pāṇini aber lehrt an der angeführten Stelle lediglich, daß
die im Sūtra aufgeführten Wörter als zweite Glieder mit
einem Gattungsnamen des ersten Kompositionsgliedes zur
Bezeichnung des Individuums verbunden werden. Man sagt

also *go-grsti* „Randfarse“ für eine Kuh, die erst einmal geworfen hat, und entsprechend *go-dhenu* für „Kuh“, „Milchkuh“, *go-vasā* für eine nicht trachtige oder für eine unfruchtbare Kuh, *go-vehat* für eine Kuh, die zu verwerfen pflegt oder eine, die stierig ist, oder für eine belegte Kuh, *go-bashayanī* für eine Kuh, deren Kalb bereits groß ist. Auch aus dieser Stelle ist eine allgemeine Bedeutung „Weibchen“ für *dhenū* nicht zu gewinnen, und Bartholomae hat mit dem Hinweis auf diese Stellen wohl auch die Ableitung von *√dhe* nicht stützen wollen.

Belege für die Bezeichnung anderer weiblicher Tiere als Rinder durch den Zusatz von *dhenū* fehlen in den vedischen Samhitā und Brāhmaṇa vollständig. Das PW führt allerdings AV III, 23, 4 an, den Begleittext zu einem Ritus, durch den die Geburt männlicher Kinder gesichert werden soll. Dabei wird die Frau mit dieser Strophe angeredet:

*yāni bhadrāni bījāni
 abhā janayanti ca
 taiś tvām putram vindasi
 sā prasnī dhenukā bhava!*

„Die leuchtenden¹⁾ Samen, welche die Stiere (nom pl) erzeugen, durch diese gewinne dir einen Sohn werde du so zu einer weifenden Kuh!“

Daß hier ein rein bildlicher Ausdruck vorliegt, ergibt schon der Gegensatz zu dem gleichfalls bildhaften „Stiere“.

Ganz anders liegt der Fall im Awesta. In den Gāthā fehlt *daēnu*. Das Wort kommt nur an zwei Stellen des jüngeren Awestas vor, an denen es Apposition zu verschiedenen Tiernamen ist. Die Belegstellen sind V VII, 12 und Āfringān III, 7—10.

V VII, 42 *yaŋ paonīm nmānahe nmānopaitim bižazyāŋ nāurikam, kaθwa daēnu arjo, vīsō vīspaitim naurikam bižazyāŋ, gava daēnu arjo, zaptūš zaptupaitim naurikam bižazyāŋ, aspa daēnu arjo, daušhūš daušhupaitim naurikam bižazyāŋ, ušti a daēnu arjo* „Wenn er (der Arzt) eines Hauses Hausheirn Frau heilt, so wird er mit einer Eselin (wörtlich einem Esel, einer Kuh) bezahlt, wenn er eines Dorfes Dorfherrn

¹⁾ *bhadrā*, der Same ist ja *tējas*, *śukrā*, awest *ciθra*

Frau heilt, so wird er mit einer Kuh („einem Rinde, einer Kuh“) bezahlt, wenn er eines Gaues Gauherrn Frau heilt, so wird er mit einer Stute („einem Roß, einer Kuh“) bezahlt, wenn er eines Landes Landesherrn Frau heilt, so wird er mit einer Kamelstute („einem Kamel, einer Kuh“) bezahlt“

Äfringān III, 7—10 werden erwähnt *hazarəm mašjanəm daēnuməm* „1000 Auen, Kuhe“ = „1000 weibliche Schafe“, *hazarəm gavəm daēnuməm* „1000 Rinder, Kuhe“ = 1000 Kuhe, *hazarəm aspanəm daēnuməm* „1000 Rosse, Kuhe“ = „1000 Stuten“, und *hazarəm uštranəm daēnuməm* „1000 Kamele, Kuhe“ = „tausend Kamelstuten“

Wahrscheinlich ist *mašjanəm* zu lesen, denn das altindische *uśtrī* laßt auch awestisch *uśtī* als Femininum erwarten, und Bartholomae's Beleg für das angebliche fem *uśtīā* gründet sich nur auf die beiden eben angeführten Stellen. Darum wird auch nicht *kaṣua*, „Eseln“, sondern *kaṣua* „Esel“ anzusetzen sein, da der einzige Beleg eben V VII, 42 ist. Waren alle die in den beiden angeführten Stellen vorkommenden Tiernamen nicht Maskulina oder Kommunia, so hatte der Zusatz *daēnuməm* ja gar keinen Zweck.

Aus den eben angeführten Stellen aber darf man nun nicht etwa schließen, *daēnu* habe eine ältere Bedeutung „weibliches Tier“ im allgemeinen bewahrt, und die Beschränkung auf das weibliche Rind sei vedisch und indisch. Einmal mußte sich doch im Vedischen eine Spur dieser angeblich ursprünglicheren, allgemeineren Bedeutung nachweisen lassen, was nicht der Fall ist. Sodann aber erklärt sich die awestische Verwendung von *daēnu* aus der awestischen und nur awestischen Anschauung vom Rinde. Mit Recht sagt Bartholomae, Sp 507, cf unter **gav-* „Das Rind gilt als Repräsentant aller nützlichen (ahurischen) Tiere, daher **gav-* auch in weiterem Sinn gebraucht wird.“ Die Belege sind zahlreich.

ṣrāṣrān gēuš paṇcō hayayā (so ist nach Ausweis des Metrums mit K 38 37, J 10 zu lesen) Yt XIII, 10 heißt „zum Schutze des funfartigen Rindes“, *ṣrāṣrām auryanəm dahyunəm gēuš ca paṇcō hayahyān* (so D, vgl J10) Yt XIX, 69 „den Schutzer der arischen Völker und des funfartigen Rindes.“ Bartholomae verweist mit Recht auf die Stellen, welche

die 5 Arten des Rindes näher bezeichnen, Y LXXI, 9 und Vispered I, 1 In der ersten Stelle heißt es *vīspam ca gām upāpam ca upasmanm ca fraptaiṣjātām ca iavascarātām ca caorawāhācas ca yazamaide* „und wir opfern dem gesamten Rinde, dem im Wasser lebenden und dem in der Erde lebenden (= dem in Hohlen lebenden?) und dem sich durch Flug bewegendem und dem in Freiheit gehenden (= dem Wild) und dem sich auf der Weide aufhaltenden (= den Haustieren)“ Dieselben Tiergattungen werden in der zweiten angeführten Stelle genannt

Sind somit alle nützlichen Tiere einschließlich der Fische und Vogel nach der Ansicht des Awestas Rinder, so sind selbstverständlich ihre Weibchen Kuhe, und der Zusatz von *daēnu* hinter dem Namen eines solchen Tieres bezeichnet ganz natürlich das Weibchen, da man dazu das Kom-mune *go-* nicht brauchen konnte

Diese wundervolle Zoologie ist aber speziell awestisch, nicht indogermanisch, wie die übrigen indogermanischen Sprachen beweisen, auch noch nicht arisch, wie das Vedische beweist, das mit ihnen gegen das Awestische übereinstimmt

Daraus ergibt sich, daß die Bedeutung „Weibchen“, die lediglich dem awestischen *daēnu* eignet, nicht ursprünglich sein kann, sondern aus der Sonderanschauung erst abgeleitet ist, die das Awesta vom Rinde hegt

Auch das awestische *daēnu* also bietet keine Stütze für die Ableitung der uns beschäftigenden Wortgruppe aus *√dhe*

Wir haben bereits gesehen, daß die Kuh in denjenigen Strophen, welche das Wunder preisen, daß sie gekochte Milch enthält, *usriyā* genannt wird Dieses Wort gehört zu *√vas*, *ucchdi*, „leuchten“, bedeutet also als Adjektivum „leuchtend“, und wird als Beiwort der Kuh und des Stieres gebraucht Als subst m bezeichnet es das Kalb, als subst f die Kuh und ihre Produkte, hat aber auch die Bedeutungen „Licht“, „Stahl“

Man braucht nur die Materialien bei Graßmann, Sp 269 f. zu überblicken, um sogleich zu sehen, daß *usri*

2) „m, Stier (von der roten Farbe benannt)“, 4) f „die Kuh (von ihrer roten Farbe benannt)“ ebenso wie *usriya* adj „rotlich als Beiwort der Kuh“ Verlegenheitsübersetzungen sind, die nur dann zu Recht bestanden, wenn sich nachweisen ließe, daß die vedischen Rinder alle oder in ihrer Mehrzahl rot gewesen waren

Bei der Bedeutungsansetzung von *usri*, *usriyā* ist wohl der etymologische Zusammenhang mit *Usās* und der Übersetzung Morgenrote maßgebend gewesen. Aber die vedischen Menschen bewunderten und verehrten in *Usās* vor allem die strahlende, leuchtende Göttin, wie ihre Beiwörter *citrā vibhātī*, *īścamānā*, *sukīṇā*, *subhīṇā*, *bhadrā* erweisen, und auch die Beiwörter *arund* und *anusa* heißen ja eigentlich „feuerfarbig“ und werden der Sonne, dem Blitz, dem Feuer beigelegt. Wenn demnach auch gelegentlich *īśhunī* als Beiwort der Morgenrote erscheint (VIII, 101, 13) und an den beiden anderen Belegstellen, I, 62, 9 und VIII, 93, 13 *īśhunī*, wie der Zusammenhang zeigt, als Beiwort irdischer Kuhe erscheint und diese als rot im Gegensatz zu den schwarzen und gescheckten bezeichnet, so ist das eben ein einzelner Fall, der nicht dazu ausreicht zu erklären, wie die Kuhe im allgemeinen hatten als „die Roten“ bezeichnet werden können.

Die vedischen Kuhe waren auch nicht anders gefarbt, als die unseren. Der RV kennt schwarze (*kṛsnā*), weiße (*śvaitarī*), rote (*īśhunī* in der eben angeführten Stelle), rotbraune *babhrū* und gescheckte (*pṛśni*, *pāṇṣnī*), und daß die letzteren wie bei uns in der Überzahl waren, geht daraus hervor, daß *pṛśni* als Substantivum geradezu „Kuh“ bedeutet.

Wenn darum *usriya* als m für „Stier“, als f für „Kuh“ im allgemeinen gebraucht wird, so erklärt sich das aus der bekannten Tatsache, daß man die irdischen Rinder mit den himmlischen, den *Sternen, gleichsetzte, welche der Herr des Feuerhimmels, der *bṛhaspati* = Indra, aus dem Verließ befiehte und über den Himmel verstreute (II, 24, 14, X, 68, 3, IV, 50, 5, VI, 73, 3, X, 67, 3—8 usw.) Diese Himmelskuhe heißen darum X, 68, 3 auch die himmelsichtigen (*suvidr-*

nāh, γ r), VI, 72, 4, wie wir bereits gesehen haben, die leuchtenden.

Nach allem dem dürfen wir annehmen, daß *dhenú* ein Synonymon von *usriyā* ist *dhe-nú* ist wie die begriffsverwandten Wörter *bhā-nú*, *tap-nú* gebildet, bedeutet „die Leuchtende“, „die Glühende“ und gehört weder zu γ *dhe* (*dhā*) „saugen“, noch zu γ *dhi*, *dhinoti* „sättigen“, „erfreuen“ (Geldner, VSt III, 36 38, Oldenberg, Vedaforſchung 95), sondern zu γ *dhī*, *awest dī* „leuchten“

Daß die Dichter des RV noch sehr wohl wußten, daß *dhenú* „die Leuchtende“, „die Strahlende“ bedeutet, ergibt sich mit Sicherheit aus den Bedeutungen von *gó* Denn *gó* bedeutet nicht nur das Rind und seine Produkte, sondern auch „Stern“, „Lichtstrahl“, *étagva*, wörtlich glänzende Kuhe habend“, hat die Bedeutung „glänzende Strahlen habend“, „glanzend“, wie Bloomfield, AJPh. XVII, 427 gezeigt hat

Die Bedeutung „Stern“ beruht auf Naturanschauung und Naturdeutung Aus ihr hatte aber die Bedeutung „Strahl“ nicht abgeleitet werden können, da die Sterne als Quellen des Lichtes natürlich hinter Sonne und Mond zurücktreten Für denjenigen aber, welcher noch wußte, das *dhenú* und *usriyā* „die Strahlende“, „die Leuchtende“ hieß, lag es nahe, das beiden synonyme *gó* allgemein für „Lichtstrahl“ zu gebrauchen, zumal *usriyā* in demselben Sinne verwendet wird

Wir untersuchen nunmehr, ob sich im Veda die Grundbedeutung von *dhénā* noch nachweisen läßt und auf welche von den oben als theoretisch denkbar bezeichneten Fälle das Wort angewendet wird

1 *dhéna*, sing und pl

Wir beginnen mit einer der drei von Oldenberg unerklärten Stellen, mit Taitt-Br III, 6, 5, 1 Diese Stelle enthält prosaische, beim Tieropfer verwendete Sprüche und lautet *āyad agnīh āsanad vājam nī. devó devébhyo havyāvāt, prāñjogbhar hinvāndh, dhénābhīh kalpamānāh, yajñāsyāyuh prativrdn*

„Gesiegt hat Agní (= das Opferfeuer) Er hat (uns) Beute von oben gebracht (wortlich heraberrungen) Der *devá* („Leuchtende“) hat den *devá* („Leuchtenden“) die Opfergaben zugeführt, sie durch die Strahlen vorwärts treibend (oder fahrend), sie durch die Flammen bereitend, des Opfers Lebensdauer verlangeind“

Die soeben im Druck hervorgehobenen Worte entsprechen inhaltlich denjenigen Strophen der Äpri-Lieder, in denen Agní aufgefordert wird, den *deva* die geschlachteten Opfertiere dadurch genießbar zu machen, daß er sie in Feuer verwandelt¹⁾

In den Äpri-Liedern wird für diese zubereitende Tätigkeit Agnis das Wort „verbrennen“ (*dah*) ebensowenig verwendet, wie in dem eben angeführten Opferspruch Dem *kálpamānah* des letzteren entsprechen in den Äpri-Liedern die Ausdrücke *susūdati*, *sivadat*, *sūdayāti*, *svadūti* *krṇāvad* Das *dhénābhā* des Opferspruches muß darum dieselbe Bedeutung haben, wie *dhībhā*, RV II, 3, 10 (unten S 166) und also wie dieses „Flammen“ bedeuten, vgl Idg F XLI, 202

Hier wird *dhénā* also für die Flammen des Opferfeuers verwendet, wie in

RV I, 141, 1

bāl itthū tad idpuse dhāyī darsatām,
devāsya bhargah sahaso yato jāni,
yād im ūpa hvāate, sādhati matī
rtāsya dhénā anayanta sasūtāh

„Wahrlich, dann besonders wird dem Schönen (Agni) Sehenswürdigkeit verliehen, des *deva* Himmelslicht (*bhārgah*, vgl oben S 13 ff), (das) der Kraft, aus der er entstanden ist, wenn zu ihm sich windet, zu ihm geraden Weges geht das Denken (*matī*, s v wie „Lied“, Idg F XLI, 204) des *Ṛtā* (Lichtes = Opfers) Flammen haben die mit Opfergüssen Verbundenen (Lieder) geführt“

Die Lieder vermochten allein Agní nicht zu finden, sie irren darum umher Aber wenn sie sich mit den Opfer-

¹⁾ S die in den Äpri-Liedern entsprechenden Strophen in Anm 3, unten S 164 ff, und die Erklärung von *yaj*, oben S 19

flammen verbinden, so werden sie von diesen zu dem *devā* geführt

I, 55, 4

*sá id vane namasyubhuḥ vacasyate
cā u janasu pabruvānā indriyām
vśā chandur bharati, har yato vśā,
kṣemena dhēnām maghāvā yad uvati*

„Er (Indra) ist es, der im Walde infolge der (Opfer der) Verehrungseifrigen seine Stimme hören laßt, unter den Menschen das liebe Wesen (die liebe Macht) Indras verkündend Der Stier wird leuchtend, begehrenswert der Stier, wenn er, der Gabenreiche, im Frieden das Himmelsfeuer aussendet“

Índra, der Himmelsgott, bei seiner Wirksamkeit im Gewitter Das Himmelsfeuer in Gestalt der Blitze „Im Frieden“ = „friedlich“, ohne seine Anhänger durch Blitzschlag zu schädigen

III, 1, 9

*pitur cid ādhas janúsā veda,
vy āsya dhīvā asrajā u dhēnāḥ
gūhā carantam ākhibhiḥ suvibhu
divo yajvibhu ná gūhā babhūva*

„Des Vaters Euter hat er (Agní) durch seine Geburt gefunden, entsendet hat er dessen Regengüsse, dessen Himmelsfeuer (Blitze) Den im Verborgenen Schreitenden mit seinen freundlichen (oder heilbringenden) Gefährten¹⁾— vor des Lichthimmels jungen Frauen war er nicht im Verborgenen (hielt er sich nicht verborgen)“

Agní im Gewitter, des Vaters Euter = den Behälter der Regengüsse im „Vater Himmel“ (*dyáuḥ pitu*) Neben den Regengüssen die Blitzflammen (*dhēnāḥ*) Agní selbst weilt über dem Himmelsgewölbe — vedisch gesprochen auf dem Himmelsgebirge — bei den Gotterfrauen und ist deshalb auf der Erde nicht sichtbar

¹⁾ Anakoluth

VII, 21, 3

*tvám, indra, srávatavā apās kah,
páristhūtā dhanā, sūra, pūvīh
tvāt vāvahie rathyò na dhénā
īéjante vísvā kītrīmāni bhīsā*

„Du, Indra, hast die Gewässer zum Fließen gebracht, die von der Schlange umgebenen, Leuchtender (s oben S 15), die vielen Von dir herab eilten (oder von *vac* drohten?) wie Wagenkämpfer die Himmelsfeuer alles, was geschaffen ist, bebt vor Furcht“

Himmelsfeuer = Blitze Daß hier vom Gewitter die Rede ist, ist selbstverständlich, ebenso, daß unter den *dhénāh* nicht der Regen oder die Flüsse verstanden werden können, denn vor diesen bebt doch die Schöpfung nicht

III, 34, 3

*indro vrtīam avinoc chādhanīti,
prā māyīnām aminād vārapanīti
ahan vyāmsam, usadhag vānesv,
āvī dhénā akīnod āmyānām*

„Indra hüllte den Umhüller (= *Vṛtīā*, der als das noch unzerschlagene Himmelsgewölbe das Himmelslicht und den Regen umschloß) ein, der Führer der Scharen (der *Marūt*, der Gotter des Gewittersturms), er vereitelte die Listen der Listenreichen, der Führer der Lichtgestalten, er tötete *Víāmsa* („den Breitschultrigen“, Name eines Damons?), er, der in den Waldern brennt nach seinem Belieben, er ließ die Himmelslichter der Nächte erscheinen“

Die Lichter der Nächte sind natürlich die Gestirne Man vergleiche die bisherigen Übersetzungen des vierten Verses, nach Oldenberg, Vedaforſchung S 97, wäre zu übersetzen „die Milchströme der Nächte“ Weder an dieser Stelle noch *Rgveda* Band I, S 246 verrät er, was darunter zu verstehen wäre Graßmann übersetzt „und machte sichtbar dunkle Nächte Kuhe“, dem Sinne nach ziemlich richtig (nur der Mond wäre dabei ausgeschlossen, was unwahrscheinlich ist), aber dem Wortlaut nach falsch, da *dhénā* nicht = *dhenū* ist Ludwig „erkenn-

bar machte er die Stimmen aus der Nacht Dunkel “ Beide gehen auf Sāyaṇa und die alberne, von ihm aus dem „Taittirīyaka“ zitierte Geschichte zurück Geldner, Der R̥gveda, Band I, S 337 „er enthüllte die Milchbruste(?) der Nacht “

VII, 94, 4

īndī e agnā namo b̥ihat,
svrktīm e ayāmahe,
dhīyā dhénā avasyāvah

„Zu Indra, zu Agni senden wir leuchtende Verehrung, schönes Licht (schöne Glut = ein schönes Lied), durch die Flamme (des Opferfeuers) die Himmelslichter (die Liedstrophen), indem wir Hilfe begehren “

Hier sind die Ausdrücke für „Licht“ gehaut *nāmo b̥rhat*, *svrkti* (= *su* + *rkti*) und *dhénā* = *tcah* sind Synonyma Zu der gegebenen Übersetzung von *dhīyā* vgl. I, 141, 1 (oben S 33) Es kann aber zugleich auch die Flamme des *b̥rhadman* gemeint sein, welche das Denken und Dichten verursacht (Idg F XLI, 202)

X, 104, 10

vī ényah k̥īdū īndī aḥ, susastis,
utāpī dhénā puruhūtām itte
ādayad v̥trām, dh̥noḍ ulokām,
sasūhē akī aḥ p̥rtanū abh̥sthih

„Männliche Kraft (ist) Indra, der Hochgelobte, und darum flieht das Himmelslicht auch den Vielgerufenen an Verbrannt hat er den Vrtrā, geschaffen hat er das weite Licht, überwältigt hat der Starke die Feindesheere, der Helfer.“

ulokā hat hier wie an anderen Stellen offenbar noch die Grundbedeutung „weites Licht“, da der Himmelsgott ja durch Vrtrās Tötung nicht nur die Himmelsgewässer, sondern auch das Himmelslicht befreite und die bis dahin finstere Menschenwelt dadurch erleuchtete — Daß *dhénā* hier wieder im Sinne des vedischen Liedes steht, ergibt sich aus *itte*

IV, 19, 2

*diāśijanta jvrayo ná devā,
bhūvaḥ samrāl, indra, sutyāyonih,
āhann dīhm parśāyānam āraḥ,
prā vartanī arado vsvādhenāḥ*

„Beisettegesetzt wie Greise wurden die *devā*, du wardst Allherrscher, *Indra*, dessen Ursprung die Wahrheit ist Getötet hast du die Schlange, welche die Flut (= den Himmelssee) umlagerte, Geleise (oder Bahnen) hast du geritzt, welche alle Himmelsfeuer enthalten“

IV, 19, 6

*tvdm mahīm avānim vsvadhenām,
turvītaye vayyāya, hśdrantīm
dramayo nāmasyaījad āraḥ,
sutaranām akr̥ṇor, indra, śndhīm*

„Du hast den großen Strom, den alle Himmelsfeuer enthaltenden, für *Turvīti*, für *Vayīa*, den fließenden, zum Stehen gebracht infolge der Verehrung (die sie dir zollten), die sich regende Flut, gut überschreitbar hast du, *Indra*, den Fluß gemacht“

Da das Wasser der Strome und anderen Gewässer aus dem Lichthimmel stammt, so ist es mit Himmelslicht (*brāhmaṇ*, *ṣṣāraṇaḥ*) durchsetzt *vsvādhenā* konnte auch „das Himmelsfeuer aller enthaltend“ bedeuten, da es durch das Wasser in Mensch, Tier und Pflanze gelangt

I, 2, 3

*vāyo, tāva pīprīcatī
dhénā jgāti dāsūse,
urūci, śomapiṭaye*

„Sturm! (Den Raum) erfüllend geht dem Himmelsfeuer zu dem, der gespendet hat, sich weit ausbreitend, zum Soma-trinken“

dhénā = *brāhmaṇ*, im Sinne von Blitz, s. *ṚV VII, 56, 16*, oben S 31 u S 44

V, 62, 2

*tāt sū vām mtrāvaś unā, mahatvām
irmā tasthūsīr dhabhīr duḍuḥre
vīsvāḥ pīnvatḥaḥ svāsarasya dhénā,
anu vām ekah pavu ā ravanta*

„Das, wahrlich, ist euer beider Große, Mitra und Váruna die in der Ferne stehenden Kuhe (= Sterne) wurden im Laufe der Tage gemolken. Alle Himmelsfeuer des Stalls (oder der Hurde?) laßt ihr beide reichlich fließen (wortlich schwellen), die eine Radfelge ist euch nach herbeigerollt“

dhénā = (ungelautertes) Himmelsfeuer = Regen = Milch, oben S 68 u 72ff. Der 4. Vers ist absichtlich mystisch gehalten. Es ist nicht vom Streitwagen, sondern nur von der Felge, und zwar nur von einer, die Rede, und diese Felge folgt den beiden *devā* nach. So wird auch *pavi* mystisch aufzufassen sein und zu *pū* „flammen“ gehören. Der „Entflammer“ wird das beim Gewitter zur Erde kommende Himmelsfeuer, also der Blitz sein. Dieser zuckt jedesmal als ein Strahl hernieder, während die Radfelgen am Wagen paarweise vorhanden sind.

IV, 58, 6

samyak śravanti sarīto na dhénā,
antāḥ hṛdā, manasā pūyātmānāḥ
etē arṣanty ūmāyo ghṛtasya
mrgā va kṣipanoḥ śamānāḥ

„Zusammen stromen wie Flüsse die Himmelsfeuer, indem sie im Innern durch das Herz, durch das *mánas* (Denken) in Feuer gewandelt werden. Hier eilen sie dahin, die Wogen der Schmelzbutte, wie das Wild, wenn es vor dem Schützen (oder dem Geschöß?) enteilt.“

dhénā, das ungelauterte Himmelsfeuer in Form der Buttergüsse, die mit den Milchgüssen als gleichwertig und wesensgleich betrachtet werden. Vgl. oben S 67 nebst Fußn 2.

VIII, 32, 22

ihī tūśīdh parāvṛtā,
ihī pāṇca jānāṃ dī,
dhénā, indī āvaśākasat

„Geh in die drei Fernen, geh über die fünf Völker hinaus, die Himmelsfeuer, Indra, von oben hell beleuchtend.“

Wenn Indra, das verkörperte Himmelslicht, das bei den Menschen befindliche Himmelsfeuer von oben her beleuchtet, so verstärkt er es natürlich dadurch. Daß unter diesem „Himmelslicht“ hier die Sômatranke zu verstehen

sind, ergibt sich aus X, 43, 6 Ob man *avacākaśat* mit „be-
strahlend“ oder „betrachtend“ ubersetzt, ist für den Sinn
gleichgültig, da das Sehen ja Lichtausstrahlung aus dem
Auge ist, vgl oben S 32 ff

X, 43, 6

*viśamviśam maghavā pāry asāyata,
jānānām dhénā avacākaśad vīśā
yāsyāha śakraḥ sāvanesu rānyati,
sā tīvraih somaih sahate prtanyatāh*

„Um jeden (vedischen) Volksstamm herum hat sich der
Gabenreiche gelagert, auf die Himmelsfeuer der Menschen
hell herabstrahlend, der Stier An wessen (Sóma-)Pres-
sungen der Starke Gefallen findet, der überwältigt durch
die starken (oder heißen?) Sómatranke die (feindlichen)
Krieger“

Indra ist hier deutlich der schutzend umgebende Him-
mel, das *bráhmaṇ* Die „Himmelsfeuer“ sind hier, wie sich
aus dem Zusammenhang ergibt, die Sómatranke

X, 104, 3

*prōgī ām pītīm vrsna vyarmi satyām,
prayai, sūtāsya, haryasva túbhyam
índra, dhénābhīr ihā mādayasva,
dhībhir viśvābhīh śācyā grnānāh*

„Zu sende ich den kraftigen Trank dem Stiere, den wahren,
des Gepreßten, damit er zu dir gehe, Herr der Falben
Índra, an den Himmelsfeuern berausche dich hier, indem
du durch alle Flammen (= Lieder) mit Macht gepriesen
wirst.“

„Himmelsfeuer“ = Sómatranke Der Sómatrank wird
Indra als der „wahre“ angepriesen, im Gegensatz zu dem
der awestischen Stamme, deren *itá* ja auch nicht „das
wahre“ ist

2 dhene, dual.

I, 101, 10

*mādayasva hárībhir yé ta índra
vī syasva śvpre, vī sṛjasva dhéne'
ā tvā, suśvra, hárayo vahantu,
uśān havyāni prāti no jusasva'*

„Berausche dich samt deinen Falben, Indra, öffne deine Lippen, gieße dir beide Himmelsfeuer ein! Herbei, Schonlippiger, sollen dich die Falben fahren, willig laß dir unsere Opfergabe gefallen!“

dhéne = Sóma und Milch, s oben S 66 ff

V, 30, 9

*striyo hí dāsa áyudhāni cakṛe,
kim mā karan? abalā asya śéñāh
antar hy akhyad ubhe asya dhéne
dihōpa prād yudhaye dāsyum índrah*

„Weiber hat der Dāsá zu seinen Waffen gemacht, was konnten sie mir tun? Kraftlos sind seine Heere (oder Geschosse)‘ Denn er erkannte seine beiden Himmelsfeuer in seinem (des Dāsá) Innern Darauf ging Indra vor, um den Dásyu zu bekämpfen“

Auch hier sind die beiden „Himmelsfeuer“ im Innern des Dāsá (Dásyu) Sóma und Milch, die dieser getrunken hat, um sich *brahman* oder *xvarənah* zu verschaffen Indra aber, der Allwissende, erkannte sie in ihm, und darum waren sie in seiner Gewalt und ihm unschädlich Diese Anschauung beruht auf einem wohl schon indogermanischen Glauben, der noch heute in Indien lebendig ist Vgl Crooke, The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India New ed, Westminster 1896, vol II, S 4ff Indische Erzähler VII, S 120 Fußnote Wer eines Gottes Namen kennt, der beherrscht ihn Darum sagt der Sanger von RV. X, 45, 2 zu Agní „Wir kennen deine drei, dreifach verteilten (Erscheinungsformen), wir kennen deine Stätten, die an viele Orte verteilt sind, wir kennen deinen höchsten Namen, der geheim ist, wir kennen den Brunnen, von dem her du gekommen bist“ Damit deutet er an, daß er Agní in seiner Gewalt hat Von Indra heißt es X, 54, 4 „Vier sind deine Herrschernamen, die unbetrugbaren des Buffelstiers Du nur kennst sie alle, durch die du, Gabenreicher, deine Taten getan hast“ Wurden andere sie kennen, so wäre Indra nicht unbesiegbar X, 55, 1f sagt der Dichter zu Indra „In weiter Ferne ist

jener dem geheimer Name, wenn die beiden erschreckten Welthälften dich anrufen, damit du ihnen Lebenskraft spendest . Groß ist dieser Geheimname, vielbegehrt, durch den du das Gewordene erzeugt hast und das, was noch entstehen soll“ Vielbegehrt ist der Name, weil man durch seine Kenntnis Índra beherrschen wurde Der Gandharva hat X, 123, 4 gegen die *vīpra*, die nur die Erscheinungsformen (*rūpā*) kannten, dadurch Erfolg, daß er ihre „unsterblichen Namen“ erkundet Auch nach awestischer Anschauung ist das Siegreichste der Name vgl Yt I, 3f. Ahura Mazdāh heißt darum Yt I, 13 *Nəmo-əšaəra, Nəmo-əšaəryotama* „der durch seinen Namen Herrschende, der durch seinen Namen Herrschendste“ Die Namen der Aməša Spənta und der Haurvatāt sind so gewaltig, daß ihre bloße Anrufung vor allen *daēva* schützt (Yt IV, 2) Man stellt somit den angerufenen Gott als Schutzer in seinen Dienst. Deshalb werden zu solchem Zwecke Namenlisten gegeben (Namen Ahura Mazdāhs Yt I, 7ff, Vayus Yt XV, 43ff). Yt IV, 6f heißt es „Zieht er eine Dreifurche¹⁾, so verkunde ich dem der Wahrheit anhängenden Mann —, zieht er eine Sechsfurche, so verkunde ich dem der Wahrheit anhängenden Mann —, zieht er eine Neunfurche, so verkunde ich dem der Wahrheit anhängenden Mann die Namen dieser Anhänger der Diiu. Dann schlägt er gegen den, der sich mit Leichen zu tun macht (?), todet das *ciəya* des Karapan“ Die Feinde sind hier also Anhänger einer anderen Weltanschauung, die ihre Leichen verbrennen oder begraben *ciərya* aber ist in diesem sprachlich elenden Stück sicher = *ciəra*, und dies ist ein Synonymon von *daēnā* und *xərənah*. Da der Karapan der daēvische Priester ist, so ist der Sinn der Verheißung der, daß, wer dieses Ritual befolgt, dadurch den Namen des vedischen Priesters erfährt und dessen *brāhman* vernichtet, so daß sein Opfer wirkungslos wird und der Sieg der eigenen Partei zufällt

¹⁾ Es handelt sich um ein besonderes Ritual zum Schutze gegen Feinde

VII, 24, 2

*grbhítām te mánā, índra, dvībarhāh,
sutāh sómah, párisiktā mādhlūm,
vīsrstadhenā bharate suvrktī
īyam índriam jóhuvati manīsā*

„Erfasst (ergriffen) ist dein *mánas*, Índra, welches zweifaches (doppeltes) Himmelslicht besitzt, gepreßt ist der Sóma, ausgegossen (oder gemischt) sind die Metranke, das schöne Licht (= Mischtrank aus Sóma und Milch), in das die beiden Himmelsfeuer (Sóma und Milch) gegossen worden, wird gebracht, dieses Denken (= Lied, Idg F XLI, 204) ruft den Índra laut herbei“

Ob ich hier den Sinn von *suvrktī* richtig wiedergegeben habe, ist mir zweifelhaft. Es konnte hier nicht = *su-rktī* „schönes Licht“ (\sqrt{rc}), sondern *su-vrktī* (\sqrt{vrj}) vorliegen, so daß die Bedeutung „schöne Hülle“ wäre. Das konnte sich auf das *barhīs* beziehen, das aus ausgestopften Kuhhauten bestand. Dann wäre zu übersetzen „Das schöne *barhīs* (Speisepolster) wird gebracht, bei dem das Himmelslicht ausgegossen (eingeschenkt) ist“. Unter *dhéne* sind, wie der Zusammenhang ergibt, Sóma und Milch zu verstehen.

dvībáhas

In der eben besprochenen Strophe wird Índras *mánas* *dvībáhas* genannt. Das kann nur bedeuten „Doppeltes *bráhman* besitzend“, und dieselbe Strophe gibt uns darüber Aufschluß, wie das zu verstehen ist. Wir erinnern uns, daß die beiden Tränke, *dhéne*, in das *mánas* eingehen und darinnen zu reinem *bráhman* durchgelautert werden. Das doppelte *bráhman*, das auf diese Weise entsteht, geht natürlich auf die Lauterung der *dhéne* zurück und verleiht dem, der es in seinem Herzen trägt, doppelte Macht, Weisheit und Kraft. Meist werden *deva* (Agni, Rudrá, Índra, Usás), an einer Stelle aber auch die *Návagva* als Besitzer des doppelten *bráhman* genannt. Aber auch der gepreßte (mit Milch gemischte) Sóma und ein Vedalied (VIII, 8, 2) heißen je einmal, und der Reichtum dreimal *dvībáhas*. Über die Feuernatur des Reichtums s. unten S. 117 ff.

Das

Ergebnis

der bisherigen Untersuchung ist dies

dhēnā gehört zu \sqrt{dh} und ist Synonymon des Substantivums *dhī* „Feuer“, „Flamme“, „Licht“, „Glut“ Es wird zur Bezeichnung des Opferfeuers, meist aber zu der des Himmelsfeuers, d. h. des kosmischen wie des individuellen *brāhman*, in seiner gelauterten wie in seiner ungelauterten Form gebraucht

Folgende Übersicht zeigt die einzelnen Fälle

I *dhēnāh*, plur, „Flammen (des Opferfeuers)“

RV I, 141, 1 Taitt-Br III, 6, 5, 1

II *dhēnā*, sg und plur „Himmelsfeuer“, „Himmelslicht“

A Reines

a) im Makrokosmos als

1 Blitz I, 2, 3¹⁾, I, 55, 4 III, 1, 9, VII, 21, 3,

2 Sternenlicht III 34, 3,

b) im Mikrokosmos als

1 *brāhman* des Sturmgotts I, 2, 3¹⁾,

2 Ausstrahlung des *brāhman* = vedisches Lied²⁾, VII, 94, 4, X, 104, 10

B Ungelautes (in Flüssigkeiten latentes)

1 Gewasser IV, 19, 2 6,

2 Milch (der Himmelskuhe = Regen) V, 62, 2 und Schmelzbutter IV, 58, 6

3 Soma VIII, 32, 22, X, 43, 6, 104, 1

III *dhene*, dual

= II, B, 2 + 3 „Soma und Milch“ I, 101, 10, V, 30, 9

Dazu wohl *visrstadhena* VII, 24, 2

Verschiedene Bedeutungen liegen natürlich hier nur für uns vor, die wir eine von der vedischen völlig verschiedene, durch die Naturwissenschaften bedingte Weltanschauung besitzen Für die vedischen Dichter dagegen und für ihre Hörer liegt nur die eine Bedeutung „Himmelslicht“ vor, denn auch das Opferfeuer stammt ja aus dem Feuerhimmel, und bei allen den in vorstehender Liste angeführten Naturkräften und Naturerscheinungen

¹⁾ Dieses *brahman* des Sturmgotts, der als Personifikation zum Mikrokosmos gerechnet ist, ist zugleich der Blitz des Makrokosmos. Vgl S 44, Anm Man sieht, wie für das vedische Denken Makro- und Mikrokosmos in einander überfließen

²⁾ Wie die übrigen Synonyma von *brāhman* s Idg F XLI, 202 ff Ebenso *yoṁis* „Lied“ X, 67, 10

sind nur die Erscheinungsformen (*rūpā*) verschieden, während ihr aller innerstes Wesen völlig identisch ist

Wir betrachten nun

II das awestische *daēnā*.

Das Altiranische Wörterbuch unterscheidet zwei Wörter *daēnā* und setzt für sie folgende Bedeutungen an

1. *daēnā* „Religion“, in der Mehrzahl der Stellen von der *ahurischen* Religion gebraucht und durch den Zusatz *māzdayasnī* näher bestimmt. In der letzten Bedeutung auch als Gottheit personifiziert, der der 24. Monatstag heilig ist

2. *daēnā* „inneres Wesen, geistiges Ich, Individualität“

Zu der angeblichen Bedeutung von ¹*daēnā* ist zu bemerken, daß, strenggenommen, ein Begriff wie „Religion“ allenfalls in den spätesten Teilen des Awestas möglich wäre, nicht aber in den älteren Teilen und besonders in den *Gāthā*. Denn der Begriff „Religion“ kann erst dann entstehen, wenn die Kirchenlehre oder die Lehre eines Religionsstifters zur Wissenschaft in einen Gegensatz tritt. Das ist weder im Awesta noch im Veda der Fall. In den awestischen wie in den vedischen Texten verkörpert sich die damalige Wissenschaft selbst. Sie enthalten die Anschauungen der damaligen Arier (ganzer Stämme, hier und da auch einzelner Personen) vom Makro- wie vom Mikrokosmos, und diese Anschauungen sind durch Naturbeobachtung, durch Nachdenken über die Ergebnisse dieser Beobachtung und durch Deutung der so gewonnenen Ergebnisse, also auf wissenschaftlichem Wege gewonnen. Strenggenommen handelt es sich im Veda wie im Awesta also nicht um Religionen, sondern um Weltanschauungen, und der Kult zieht aus diesen Weltanschauungen nur die Folgerungen für das praktische Leben.

Weltanschauungen sind es, die miteinander streiten, wenn Zoroaster auf Grund des „leuchtenden Denkens“¹⁾

¹⁾ Die Iranisten erklären *vohu manah* mit „der gute Sinn“. Hier sind beide Wörter falsch übersetzt. Was *manah* = vedisch *manas* ist, könnte man doch aus den zahlreichen Belegstellen im Veda und im Awesta, nachdem man diese Texte nun so lange und eingehend studiert hat, endlich wissen. Über *vāsu* und *vohu* s. unten S. 115ff.

die *devá*, die vor seinem Auftreten allgemein als die dem Menschen wohlthätigen Verkörperungen des Lichtes und des Feuers galten, bekämpft und sie gerade zu Verkörperungen der Finsternis macht. Weltanschauung ist es, wenn die vedischen Stämme zu diesen *devá* halten, um mit ihnen in persönlichen Verkehr zu treten, sie zu Bundesgenossen bei ihren Raubzügen zu gewinnen suchen, nach ihrem Tode in ihre Welt aufgenommen zu werden wünschen und zu diesem Zwecke die Opfergaben und die Leichen durch Agní in Feuer verwandeln lassen, Weltanschauung ist es, wenn die Magier dies nicht tun, weil das Feuer durch die Berührung mit der Materie verunreinigt werden würde.

Zaraθuštras Reform ist, wie er uns das selbst sagt, auf Grund des „leuchtenden Denkens“ entstanden. Mit den devischen Stämmen teilt er die Ansicht vom Empyraeum und von dem im Heizen brennenden Feuer. Da dieses aber nach derselben Anschauung das Denken ausstrahlt, so zieht er daraus die logischen Folgerungen. Ist schon das im Menschen brennende Himmelsfeuer Denken, so muß dies im höchsten Grade bei dem die Welt umgebenden kosmischen Feuer der Fall sein. Auch nach devischer Ansicht sind dessen Personifikationen, Indra, Břhaspáti usw., Verkörperungen der Weisheit oder des Verstandes. Ist dies aber der Fall, so können die wahren Mächte des Lichtes unmöglich tun, was die Menschen und die ihnen wohlthätigen Tiere quält. Wer die Raubzüge (*aēšma = qávisti*) billigt und durch seine Hilfe unterstützt, wer das Darbringen hingeschlachteter Rindermassen billigt und zur Bedingung für seine Hilfe macht, wer die Trunksucht fordert und sich an den bei den Opfern üblichen wüsten Gelagen beteiligt, der kann unmöglich eine Verkörperung des die Weisheit verkörpernden Lichtes sein. Folglich sind die *devá* Verkörperungen der Finsternis und die schlimmsten Feinde der Menschen. Dieser Gedankengang führt ihn dazu, die *devá* für Mächte der Finsternis zu erklären, anzunehmen, daß nur eine rein geistige Potenz das Weltall regiere, die er Mazdäh „Verstand“, „Weisheit“ nennt und die nach seiner Anschauung durch die Wahrheit (*ařta*, persisch *arta*) durch das leuchtende Denken (*vohu manah*) durch gute Herr-

schaft und durch Beförderung der Seßhaftigkeit und der Viehzucht wirkt, diejenigen Menschen aber, die nach seinem Sinne leben, dereinst in seinen Feuerhimmel aufnehmen wird

Was den vedischen Stämmen *ṛtá* „Wahrheit“ (eigentlich = „Licht“) und *druh* „Lüge“ ist, ist Zaratustra und seinen Anhängern umgekehrt *druj* und *arata*

Also „Weltanschauung“, meinetwegen Philosophie ist Zaratustrias Lehre, aber alles andere als „Religion“

Ebensowenig ursprünglich kann die von Bartholomae für sein ²*daēnā* angesetzte Bedeutung „inneres Wesen, geistiges Ich, Individualität“ sein Bartholomae fugt diesen Ansätzen die Bemerkung hinzu „ofters kaum übertragbar“ Darin liegt schon das Eingeständnis, daß es ihm nicht gelungen ist, die wirkliche Bedeutung des Wortes zu ermitteln Nach der weiteren Erklärung auf Sp 666 wäre *daēnā* „ein theologisch-philosophischer Begriff, die Gesamtheit der seelischen und religiösen Eigenschaften eines Menschen, seine seelische und religiöse Individualität“

Traf diese Erklärung das Richtige, so mußte sich dieser Sinn des Wortes *daēnā* aus den *Gāthā* klar ergeben Denn es ist doch selbstverständlich, daß Zaratustra, hatte er sich einen solchen Begriff zurechtgemacht und für ihn ein so merkwürdiges Wort gewählt, ohne dessen Erklärung seinen Hörern hatte unverständlich bleiben müssen Mit unerklärten Ratselworten hantiert niemand, der bei der großen Menge um Anhänger wirbt, am allerwenigsten ein so klar und logisch schlicht denkender Kopf wie Zaratustra, der mit seinen kosmologischen, physiologischen und eschatologischen Lehren überall an die arischen Anschauungen anknüpft und den die moderne Gelehrsamkeit ebenso gut verstehen wurde, wie es Zaratustrias Hörer taten, wenn ihr diese arischen Anschauungen bekannt waren

So wird also *daēnā* nicht ein theologisch-philosophisches Kunstwort, sondern ein Wort sein, das den Ariern, zu denen Zaratustra sprach, vollkommen verständlich war Wollen wir seiner Bedeutung auf die Spur kommen, so dürfen wir natürlich nicht in den Fehler verfallen, mit

Bartholomae von vornherein für das iranische Wort den rein lautlichen Zusammenfall zweier verschiedener Wörter anzunehmen und dürfen das iranische *daēnā* auch nicht von dem ihm lautlich völlig entsprechenden vedischen *dhénā* trennen. Wir müssen gerade im Gegenteil versuchen, eine Bedeutung zu finden, die als Grundbedeutung allen Bedeutungen gerecht wird, die dem iranischen wie dem vedischen Worte zukommen.

Hat sich uns nun bereits ergeben, daß *dhénā* „Licht“, „Feuer“ bedeutet und zur \sqrt{dhi} gehört, so müssen wir für *daēnā* dieselbe Grundbedeutung voraussetzen, und die Verbalwurzel *dā* (Bartholomae ²*dā[y]*), bei der Bartholomae freilich die Grundbedeutung auch nicht erkannt hat (s. S. 33), führt uns darauf, daß *daēnā* insbesondere für das das Denken verursachende Heizenseuer verwendet wird. Wir werden in *daēnā* also zunächst ein Synonymon von vedisch *brāhman* vermuten dürfen.

Die Beobachtung hatte die Arier gelehrt, daß das *brahman*, dessen Ausstrahlungen man die Tätigkeit der Sinnesorgane zuschrieb, beim Tode den Leib verlasse. Ware also *daēnā* mit dem *brāhman* identisch, so wäre es nur logisch, wenn die Iranier der *daēnā* nach dem Hinscheiden des Menschen eine Sonderexistenz zugeschrieben hatten, vgl. Bartholomae, Sp. 666.

Die Sänger des Rgvedas sind noch nicht bis zu der Upanisadenlehre vorgeschritten, nach welcher ein persönliches Fortbestehen des individuellen *brāhman* nicht stattfindet, dieses sich vielmehr mit der Masse des kosmischen *brāhman* vereinigt und in ihm völlig auflöst. Nach den Anschauungen des RV wird der Mensch auf dem Scheiterhaufen vollständig in Feuer verwandelt und geht mit seinem durch diese Umwandlung nicht verheerten Leibe zu persönlicher Fortexistenz in den Feuerhimmel ein.

Diese Auffassung wird durch das Wort *Saošyānt* auch für das Awestische bestätigt. S. oben S. 13 u. 18.

Beobachtete man aber, daß der Mensch nach seinem Tode erkaltet und des Gebrauches aller Sinne beraubt war und daß sein Körper sich bald zersetzte, so wurde das

Denken auf andere Bahnen geleitet. Die entstehenden Widersprüche löste man durch die Annahme besonderer unsterblicher Teile des Menschen, die sich beim Tode von den sterblichen trennen. Solche Teile sind nach dem Awesta *arəhu*, *arəhvā*, *daēnā*, *baodah*, *urvan*, *fravaši*, *manah*, *marmyu*, die für uns schwer deutbar und möglicherweise zum Teil Synonyma sind. In den awestischen Texten erscheint also der „geistige“ und „seelische“ Mensch als ein sehr zusammengesetztes Wesen.

Auch die Denker der Upanisaden sind zu ähnlichen Lösungen des in den übererbten Anschauungen liegenden Widerspruchs gekommen. Nach Taittiriya-Up II, 2 besteht der Mensch aus fünf ineinander steckenden Ich (*ātman*), die alle die Gestalt des äußeren Menschen haben. Es sind der Reihe nach der Körper, in diesem der Odem (*prāṇa*), in diesem das *manas* (Denken seine Körperteile sind die Veden), in diesem das Unterscheidungsvermögen (*vyñāna*), in diesem die Wollust (*ānanda*).

Nach dem jüngeren Awesta (Haddōxt-Nask II, 9 ff 23 ff, Vištāsp-Yašt 56 ff, vgl V 19, 27 ff) wird die Seele (*urvan*) auf ihrem Wege ins Jenseits von ihrer eigenen *daēnā* in Empfang genommen und weiter geleitet. Nach Jaiminīya-Brāhmana I, 17, 3 ff bewirkt man durch Opfer eine Befruchtung der Sonne, welche dem Opfernden einen göttlichen Leib gebiert. Stirbt der Mensch, so verläßt ihn zuerst sein Odem und berichtet den *devā*, was der Verstorbene Gutes und Böses getan hat. Dann steigt der Tote selbst im Rauche des Scheiterhaufens empor. Die Sonne liefert ihm seinen göttlichen Leib aus, und mit diesem gelangt er in den Himmel. Nach Jaiminīya-Br I, 49, 9 ist es eine der Jahreszeiten, welche auf einem Strahl dem auf dem Wege befindlichen Toten entgegenkommt und ihn weiter geleitet, nach Kauṣītaki-Up I, 4 sind es 500 Apsarasen, nach Chāndogya-Up IV, 15, 5 und V, 10, 2 ist es ein *puruṣo mānavah*, „ein nicht menschlicher Mann“. In diesem *mānavah* liegt eine Verdunkelung vor, wie die Parallelstelle Brhadāranyaka-Up VI, 2, 15, in anderer Rezension Śatapatha-Br XIV, 9, 1, 18 (= Brhadāranyaka-Up. ed. Boehtlingk VI, 1, 18), beweist. Hier wird

der Seelenweg so geschildert „Die dies so wissen, und die dort im Walde den Glauben, das Wahre (oder das Wirkliche) verehren, die gehen wiedererstehend in die Flamme (des Scheiterhaufens) ein, aus der Flamme in den Tag, aus dem Tag in diejenige Monatshälfte, in welcher der Mond zunimmt, aus der Monatshälfte, in der der Mond zunimmt, in diejenigen 6 Monate, in welchen die Sonne nach Norden geht, aus den Monaten in die Statte der *devá*, aus der Statte der *devá* in die Sonne, aus der Sonne in die (Statte) des Blitzes Aus der Statte des Blitzes fuhr sie der aus dem *mánas* stammende Mann (oder „der zum *mánas* gehorige Mann“, oder „der aus *mánas* bestehende Mann“ *puruso mānasah*) nach der Statte des *vidhman*“

Die awestischen wie die vedischen Stellen, die vom Seelenweg handeln, gehen offenbar auf eine gemeinsame arische Quelle zurück, auf eine ursprüngliche Anschauung, die aus den beiderseitigen Abkömmlingen noch deutlich erkennbar ist Daß der *puruso mānasah* mit der *daēnā*, beide als diejenigen, welche die Seele auf ihrer Wanderung in Empfang nehmen und zum Orte der Seligkeit geleiten, ihrem Wesen nach gleich sind, ist nicht zu bezweifeln Der *puruso mānasah* ist, wie man vielleicht am besten übersetzen konnte, „verkorpertes *manas*“, und da das *mánas* die Ausstrahlung des im Herzen brennenden Himmelsfeuers oder auch dieses selbst, und da ferner vedisch *dhēnā* Himmelsfeuer und seine Ausstrahlung, das vedische Lied, das Produkt des *mánas* ist, so ist die personifizierte *daēnā* offenbar eben auch nichts anderes, als das persönlich gedachte Feuer im Herzen

Das Wort *daēnā* kommt an folgenden Stellen der Gāthā und des Yasna haptanhāiti vor Y 31, 11 20, 33, 13, 34, 13 *37, 5, *39, 2, *40, 1, *41, 5, 44, 9 10 11, 45, 2 11, 46, 6 7 11, 48, 4, 49, 4 5 6 9 11, 51, 13 17 19 21, 53, 1 2 4 5

Die Stellen aus dem Yasna haptanhāiti sind durch ein vorgesetztes Sternchen bezeichnet

Wir betrachten zuerst die Gāthā-Stellen

1) 31, 11

hyaŋ nā, mazdā, paourvīm gaēdūscā tažō daēnāscā

Suū mananahā wātūsā hyaŋ asti aptēm dadā uštānēm

„Seit du uns zueist, Verstand, die Lebewesen gebildet hast und die *daēnā* (pl) durch dein Denken und die (Verstandes-)Krafte, seitdem du die Lebenskraft (?) mit Knochen begabt hast “

daēnā ist hier das Herzensfeuer (Heizenslicht) als Ursache des Denkens, Erkennens usw

2) 31, 20

yē āyāt ašavanam, divannam hōi apavam xšayō
darəθm āyū tamarəhō, dušxarəθm, avāētās vacō
təm vā ahūm dragvantō syaoθanāiš xʷuš daēnā naēšat

„Wer sich zu dem Anhanger der Wahrheit gesellen wird, dessen Besitz (Wohnsitz) ist kunftig das Leuchtende (= der Lichthimmel) Ein langes Leben der Finsternis, schlechte Speisen, Klagen der Rede (= Klagereden, Jammern) zu diesem Leben, ihr Anhanger der Lüge, wird euch infolge eurer Taten die (= eure) *daēnā* führen “

St *divannam* lies *dyumnom* Andreas und Wackernagel, NKGWG 1911, S 31 — *daēnā* = Herzenslicht, personifiziert als Geleiter des Toten, s oben S 99

3) 33, 13

rafədrāi, vom ucašāne, dōiṣi mōi yā iē abifīā,
tā xšaθrəhyā, ahurā, yā varəhəuš ašis manarəhō
fīō, spəntā āramantē, ašā daēnā fradaxšayā!

„Zur Hilfe, du Weitstrahlender, zeige mir die unvergleichlichen (Dinge), die Ihr (besitzt), die der Herrschaft, o Herrscher, die die *ašis* (= der Wohlstand, das Gut, eigentl „Licht“) des leuchtenden Denkens (smd), belehre, erleuchtete *Āramantē*, Wahrheit, belehre die *daēnā* (pl)!“

daēnā = Herzenslicht wie unter 1

4) 34, 13

təm advānəm, ahurā, yəm mōi mīnos varəhəuš manarəhō,
daēnā saošyartqm yā [lies yāhū] hūkar nā ašarēt urvāxšat
hyat cwištā hūdabyō mīždəm, mazdā, yehyā tū daθrəm

„Diesen Weg, o Herrscher, den du mir verkundet hast, den des leuchtenden Denkens, die *daēnā* (pl) derer, die bei den Kochungen in Feuer verwandelt werden, das Feuer, das für die Guttat durch die Wahrheit ausgestrahlt worden ist

für die Wohlleuchtenden als Lohn, Verstand, dessen Spendung du bist“

saošyānt, s oben S 15 u 18 — Über *urvāxšat* „Feuer“ werde ich später handeln — *civištā* / *kav-*, s oben S 15 — *hudā*, / *di*, s oben S 33 — *Daēnā* hier wie unter 1, aber mit der Charakterisierung des unsterblichen Teiles, der wie das *brāhman* in den Feuerhimmel eingeht, s oben S 98 f

5) 44, 9—11

9 *taš Duā pəiəsā, əiəš mōi vaocā, ahurā*
kaθā mōi yaqm yaos daēnqm yaos dānē,
yaqm hudānāus patišə sahyāt xšaθrahyā,
əiəšvū xšaθrā Duāvəqs, asištiš, mazdā,
hadəmōi ašā vohucā šyqs manəshā

10 *taš Duā pəiəsā, əiəš mōi vaocā, ahurā*
tqm daēnqm, yā hātqm vahistā,
yā mōi gaēθā ašā fī ādōit hacōmnā,
āmatōiš uxōiš šyaoθanā əiəš dardyaš
mahyā cistōiš Duā ištīš usēn, mazdā'

11 *taš Duā pəiəsā əiəš mōi vaocā, ahurā*
kaθā təng ā vījəmyāt āi manis,
yaēbyō, mazdā, Duōi vašyetē daēnā'
azəm tōi āiš pounuyō fī avōvīdē,
vīspəng anyəng manyōuš xšasyā dvaešənhā

9 „Danach frage ich dich, gib mir leuchtend Auskunft, o Herrscher wird mir Schutz (*yaos*, / *yu* „abwehren“), wenn ich dieser *daēnā* Schutz bereite, die der Herr der Herrschaft dem Gutleuchtenden verkunden möge durch leuchtende Herrschaft, einer demesgleichen, die Lehren, o Verstand, er, der in demselben Hause mit der Wahrheit und mit dem leuchtenden Denken wohnt?“

„Dem Gutleuchtenden“ = dem, der eine gute *daēnā* (Herzenslicht), also ein gutes Denken besitzt S oben S 98 — *əiəšvū*, nicht „hoch“, sondern „leuchtend“, *fī* = *kavi* —

10 „Danach frage ich dich, gib mir leuchtend Auskunft, o Herrscher nach dieser *daēnā*, die von den Wesen das leuchtendste ist, die mir die Geschöpfe fordern möge, von der Wahrheit begleitet, wird sie auf Grund der Worte *Āramatus* durch die Tat leuchtend gestalten meines Denkens

(*cistōš*, eigentlich auch = „meines Leuchtens“, γ *cit*, s. Worterverzeichnis I und II) Flammen nach deinem Willen, Verstand?“

11 „Danach frage ich dich, gib mir leuchtend Auskunft, o Herrscher wird sich zu denen hin *Āramatī* verbreiten, denen, o Verstand, deine *daēnā* verkundet wird, auf daß sie leuchte (*ḡwōi*, d. i. *tapōi*)? Ich bin von dir zu diesem Zwecke als Erster herausgefunden (= auserwählt) worden, alle anderen (als *mazdāh*, *vohu manah* usw.) betrachte ich mit Feindschaft des Geistes“

In diesen Strophen wird *daēnā* durch die näheren Bestimmungen als dasjenige Herzensfeuer bezeichnet, welches das Denken im Sinne des „Verstandes“ und also Zaratustra bewirkt. Da sich dieses Ausstrahlen der *daēnā* bei Zaratustra in seiner Weltanschauung und in seiner Lehre bemerkbar macht, so ist die *daēnā* hier praktisch mit diesen beiden Begriffen identisch. Genau so ist das Synonymon von *daēnā*, *cistī* (ved *citti*, γ *cit* „leuchten“, also wörtlich „das Leuchten“) zu einem Worte für „Kirchenlehre“ geworden. Diese Tatsache liegt so klar auf der Hand, daß es mir völlig unverständlich ist, wie Bartholomae dazu kommt, zwei verschiedene Wörter „*cistay-*“ anzusetzen.

6) 45, 2 11 45, 2 sagt der „leuchtendere Geist“ (= *mazdāh*, „der Verstand“) zum „finsternen Geist“ (*anra mainyu*)

nōi nā manā, nōi sēnghā, nōi atavō,
naēdā varanā, nōi uzdū, naēdā šyaoḡanā,
nōi daēnā, nōi urvanō harauntē

„Nicht stimmen überein unser beider Denken, nicht unsere Lehren, nicht unsere (Verstandes-)Kräfte, nicht unsere Wahlen (= Entscheidungen für Licht oder Finsternis), nicht unsere Worte, nicht unsere Werke, nicht unsere *daēnā* (Dual), nicht unsere Seelen“

daēnā wie oben unter 1. Da jedes Lebewesen eine *daēnā* hat, so sind selbstverständlich auch die höchsten Personifikationen des Lichtes und der Finsternis damit ausgestattet. Der höchste Vertreter des Lichtes und die zu ihm haltenden Wesen sind *hudā*, *hudānu*, *hudāh*, *hudāman*, *hudātī*, *hudaēna*, alles Synonyma = „mit guter *daēnā* ausge-

stattet“, die anderen im Gegensatze dazu *duždā*, *duždāh*, *duždāt*, *duždaēna* Vgl unter 9

Im Anfang unserer Strophe heißt darum der Verstand (*mazdāh*) *spanyā manyuš* „der leuchtendere Geist“, und in der sogleich anzuführenden 11 Strophe desselben Liedes wird seine *daēnā* als *spəntā*, „die erleuchtete“, „die leuchtende“ bezeichnet

11 *yastā daēvəŋg aparō mašyascā*
tarē maštā, yōi im tarē manyantā,
anyəŋg ahmūt yē hōi aēm manyātā,
saošyantō dəŋg patōiš spəntā daēnā
urvaθō, brātā, patā vā, mazdā, ahurā'

„Ein Künftiger also, welcher die *daēva* und die (zu ihnen haltenden) Sterblichen mißachten wird, die ihn mißachtet haben, und die anderen, außer dem, der ihm die richtige (= gebührende) Achtung zollen wird dem wird die entflammte (= flammende) *daēnā* des Hausherrn, der in Feuer verwandelt wird (*saošyantō*, s oben S 15 u 18), zum Freund, zum Bruder oder zum Vater werden, o Verstand, o Herrscher!“

Die *daēnā* erscheint hier wie oben unter 2 personifiziert

Wer die schlechte *daēnā* hat, der ist für die Anhänger der Lüge (*dregvant*) der Leuchtendste

7) 46, 6

aš yas tēni nōtē nā isəmnō āyāt,
driyō hvō dāmaŋ harθyā gāt,
hvō zī dregvā, yē dregvātē vahīštō
hvō ašavā, yahmāi ašavā fryō,
hyat daēnā paou uyā dā, ahurā'

„Der Mann aber, der ihm (nämlich demjenigen, der einen *daēva*-Anhänger bekehrt hat) nicht beitreten sollte, obwohl er die Macht dazu hat, der wird in Wahrheit zu den Geschopfen der Lüge treten Denn er ist selbst ein Anhänger der Lüge, der für den Anhänger der Lüge der Leuchtendste ist Derjenige ist ein Anhänger der Wahrheit, dem der Anhänger der Wahrheit lieb ist,

da du als die ersten (= als das Ausschlaggebende) die *daēnā* (pl) eingesetzt hast, o Herrscher!¹⁴

daēnā wie unter 1

46, 7

*kēm nā, mazdā, mavatē pāyūni dadāt,
hyaī mā drəgvā dīdarəṣatā aēnarəhē
anyōm ʒwalmāī ūʒrascā manarəhascā,
yayā ʒyaoʒanāīš aṣəm ʒraoštā, ahurā
tqm mōi dąstvqm, daēna yāi, fāvaocā!*

„Wen wird man meinesgleichen (= einem Manne, wie mir) zum Beschützer geben, o Verstand, wenn ein Anhänger der Luge beschlossen hat, mich festzunehmen, um mich zu verletzen, außer deinem Feuer und deinem Denken, den beiden, durch deren Werke die Wahrheit genährt ward, o Herrscher? Diese Lehre verkunde mir, meiner *daēnā*!“

daēnā wie unter 1 Man beachte die Verbindung, in der hier des Verstandes (*mazdāh*) Feuer und Denken steht

8) 46, 11

*xṣāʒrāīš yūjēn ka, apānō kāvayascā
akāīš ʒyaoʒanāīš ahūm mərəpərəidyāi maṣīm,
yōng xʷə urvā xʷaēcā xraodāī daēnā,
hyaī aibi gəman, yaʒrā cinvatō pərətuš
yavōi vīspār drūjō dēmānāi astayō*

„Die Karapan (=Priester) und die Fürsten haben den Sterblichen durch ihre Regierungen (= ihre Herrschaft) mit finsternen Taten verbunden (= an schlechte Taten gewohnt, mit Untaten belastet), um das Leben zu vernichten, sie, denen ihre eigene Seele und ihre eigene *daēnā* zurnen wird, wenn sie dahin gelangen werden, wo sich die Brücke des Scheiders befindet, als Gäste für das Haus der Luge für alle Zeit“

daēnā im Sinne von 2 Da die etymologisch noch nicht erklärten Wörter *aka* und *avəra* Gegensätze zu *vohu* sind und man nicht annehmen kann, daß ein so klarer Denker wie Zoroaster sich unscharf ausgedrückt hätte, so ergibt sich für beide die Bedeutung „finster“, „dunkel“ S unter 9 und 15

9) 48, 4

*yō dāt manō vahyō, mazdā, ašyascā,
hvō daēnqm, šyaoθanācā vacanahācā
ahyā zaošēng, uštiš, varmēng hacantē
θwahmī xratā apēmēm nanā anahaf*

„Wer sein Denken leuchtender gestalten wird und finsterer, o Verstand, der (wird) auch seine *daēnā* (leuchtender und finsterer gestalten), durch sein Handeln wie durch sein Wort Er folgt seinen (des Denkens) Neigungen, Wünschen und Wahlen (= Entscheidungen) Von deiner Geisteskraft wird er schließlich abgesondert sein“

daēnā wie unter 1, vgl. Bemerkung zu Y 45, 2 unter 6 *manah* „Denken“ und *daēnā* „Herzensfeuer“, „Herzenslicht“ sind miteinander untrennbar verbunden, wie Y 49, 11 unter 14

10) 49, 4

*yōi dušxraθwā ašēmam vanēden rāmēmcā
xwāiš hzubiš, fšuyasū afšuyapīō,
yašēqm nōvī hvanštāiš fvaš dužvarštā
ftrōi daēvēng dān yā dāgvatō daēnā*

„Die durch schlechte (Geistes-)Kraft (durch schlechte Einsicht) den Raubzug zum Wachsen gebracht haben (= die Raubzüge veranlassen, stets eifrig für die Raubzüge wirken) und die Grausamkeit mit ihren Zungen, unter den Viehzüchtern die Nichtzüchter, bei denen nicht durch gute Taten die Ubeltaten überwogen werden, denen ist bestimmt, im Hause der *daēva* zu wohnen, welches die *daēnā* des Anhängers der Lüge ist“

ašēma = οἶμα = ved *gāvisti*. Die meisten vedischen Lieder sind ja für Raubzüge gedichtet, für die sie die Hilfe der *devā* erleben. Die Sanger dieser Lieder, die *fš*, sind für Zaratuštra als Anhänger der *devā* zugleich Anhänger der *druy* (ved *druh*) „Lüge“, und der in ihren Liedern wieder und wieder ausgesprochene Wunsch ist ja, dereinst in die Wohnung der *devā* zu gelangen. *daēnā* kann also hier nur das Himmelsfeuer im Sinne der vedischen Dichter bezeichnen, also das Höllefeuer im Sinne Zaratuštras.

Vgl Y 53, 4 unter 20 — *vqs* ist nach Ausweis des Versmaßes verderbt — Statt *tōr* ist *stōr* zu lesen, vgl Y 45, 10

11) 49, 5

aṭ hvō, mazdā, īžācā āzūtišcā
yō daēnqm vohū sārštā manaoḥā,
ārmatoiš kasciṭ aṣā huzəptuṣ,
tāišcā vīspāiṣ ōuakmī xšaθrōi, ahurā'

„Dem dagegen, o Verstand, seinem Begehren (= der Erfüllung seines Begehrens s Str 10) und seiner Speise, welcher seine *daēnā* mit dem leuchtenden Denken vereinigt hat, jedem, der auf Grund der Wahrheit mit der Aramati wohlvertraut ist, ist auch durch alle diese (Dinge) bestimmt, in deinem Reiche zu wohnen, o Herrscher!“

stōr aus Str 49, 4 zu ergänzen — *daēnā* wie unter 1

12) 49, 6

fīō vā fī aēšyā, mazda, ašəmcā mī ūtē
yā vā xratəuṣ xsmākahyā ā manaoḥā
ərəš vicidyāi yaθāi vāvayaēmā
tqm daēnqm yā xsmāvatō, ahurā'

„Ich sende euch aus, dich, Verstand, und die Wahrheit, auf daß ihr verkundet das Ungestum eurer (Geistes-)Kraft, damit wir diese *daēnā*, die deinesgleichen eignet, o Herrscher, so zu Gehor bringen (= verkunden), daß sie richtig unterschieden (= erkannt) werde“

daēnā wie unter 5 und 6

13) 49, 9

sraotū sāsna fšənghyō suyī taštō'
nōit ərəš vacā sarēm dūqas dāəvatā,
hyat daēnā vahištē yūjən mīždē
aṣā yuxtā yāhi, dājamāspā'

„Hören soll die Lehren der Sehende, der zur Verwandlung in Himmelsfeuer Gebildete! Nicht bestrahlt (= begehrt) der richtig Redende Gemeinschaft mit dem Anhänger der Lüge, wenn die mit der Wahrheit Verbundenen (= die Verbundenen der Wahrheit) ihre *daēnā* (pl.) vereinen werden im leuchtendsten Lohne beim Sieden, Jāmāspā!“

fšənghyō, von Andreas und Wackernagel richtig ge-
 deutet (NKGWG 1911, zu Y 31, 10 „*fšohiya*“ scheint zu

spasyanti „spahen“ zu gehören, in der Bildung mit Wörtern wie ved *namasyā-* vergleichbar“) *fšəngghyō* entspricht seiner Bedeutung nach ganz genau *paśyā-* Pān III, 1, 137, Chānd-Up VII, 26, 2, Mund-Up III, 1, 3 — Zu *suyē* vgl oben S 15 unter 10 — „Bestrahlen“, nämlich mit der *daēnā*, = „begehren“ vgl Mund-Up III, 1, 10 — Zur Überführung in den Feuerleib durch Sieden s oben S 18 ff. und Anm 1, S 147 ff.

daēnā wie unter 4

14) 49, 11

aṭ dušəxšaṭəṇṅ, duššyaoṭanəṇṅ, dužvaianəḥō,

duzdaēnəṇṅ, dušmanawəḥō dīəgvatō

akāuš xʷaraṭəṇṅ paṭi u vənō paityeyti

drūjō dāmānē haṭṭyā aṇəḥan astayō

„Denen aber, welche eine schlechte Herrschaft fuhren, die böse Werke tun, böse Worte reden, deren *daēnā*, deren Denken schlecht ist, den Anhangern der Lüge, gehen die Seelen mit finsternen (= schlechten) Speisen entgegen, im Hause der Lüge werden sie die wahren (= rechten) Gäste sein“

daēnā wie unter 1, vgl Bemerkung zu Y 45, 2 unter 6.

15) 51, 13

tā dīəgvatō marədati daēnā əzəuṣ haṭṭim

yehyā u vā xraodati curatō pəitā ākā,

xʷāuš šyaoṭanāuš hɜzvascā ašahyā nqsvā paṭō

„So vernichtet sich (wortlich reibt auf) die Wahrheit des geraden Weges die *daēnā* des Anhängers der Lüge, dessen Seele zürnt infolge des Erscheinens(?) an der Brücke des Scheiders, da sie durch ihre Taten und durch die der Zunge abgewichen ist vom Pfad der Wahrheit“

S Y 46, 11 unter 8

16) 51, 17

berəxdəm mōi fəi ašaoštī ō hvōgvo daēdōišt həhrpəm

daēnayā vənəhuyā, yəm hōi šyqm dātū

xšayəs mazdā, ahurō, ašahyā āšdyāi gəzədim

„Den (= seinen) erleuchteten Leib hat mir Frašaoštra, der Hvōgva, gezeigt (oder zugewiesen) für die leuchtende *daēnā*, welche ihm der herrschende Verstand, der Herrscher, begehrenswert gestalte, damit er in den Besitz der Wahrheit gelange“

Man sollte es nicht für möglich halten, daß die Iranisten, von dem unwissenden Pahlavi-Übersetzer verführt, in diese klare Strophe eine Hochzeit der Tochter Hvōgvas (oder einer Tochter Zairəuštrias, so de Harlez) hereingefabelt haben, obwohl die Erwähnung einer solchen den ganzen Zusammenhang zerreißen würde. Bartholomae übersetzt „Den geschätzten Leib der lieben (Jungfrau) hat mir Frašaoštra Hvōgva zugesprochen, der der Herrscher Mazdāh Ahura es gewähre, für ihr gutes Ich zum Besitz des Aša zu gelangen.“ Dabei wird *šyqm* in Zeile 2, das sich selbstverständlich nur auf *daēnayā* beziehen kann, auf die eiganzte (!) „Jungfrau“ bezogen, und die Konstruktion wird Sp 378 des Altiranischen Wörterbuchs so erklärt „corpus quam . desiderandam .“ statt „corpus desiderandae (G S) quam.“ Es ist selbstverständlich von Frašaoštras eigenem Leibe die Rede, der *berəxša* „erleuchtet“ (nicht „geschätzt“) heißt, weil Frašaoštra ein Krieger war und deshalb das *xʷarənah* besaß, wie Jāmāspa in Strophe 18, wo Bartholomae, weil er auch über die Natur des *xʷarənah* nicht unterrichtet ist, dieses Wort als Adjektivum faßt und auch eine ganz unmögliche Übersetzung gibt. *berəxša* gehört natürlich zu vedisch *brh*. Alle mit dieser Wurzel zusammenhängenden Wörter sind im Altiranischen Wörterbuch mit falschen Bedeutungen angesetzt. In unserer Strophe wird weiter nichts gesagt, als daß sich Frašaoštra bereit erklärt hat, sich von Zairəuštra belehren zu lassen. Die „leuchtende *daēnā*“ ist die Zairəuštras, die er seinem Schuler „einzustrahlen“ gedenkt. *kəhup* ist hier wie sonst das synonyme *tanū* gebraucht.

daēnā wie unter 5

17) 51, 19

hō taš nā, mairdyōmānāhā spitamā ahmāi dazde
daēnayā vaēdāmnō ,yō ahmāi vṣasqs aibi,
mazdā dātā mraoṭ gayehyā syaoṭanāiš vahyō.

„Dieser Mann (der Str 18 erwähnte Jāmāspa), o Mairdyōimānha Spitama, gewährt uns dies (nämlich seine Unterstützung, s Str 18), nachdem er durch seine *daēnā* erkannt

hat „Wer sich um das Leben bemüht, dem hat er (namlich Zaratustra) durch das Gesetz des Verstandes für seine Taten das Leuchtendere des Lebens verkundet“

daēnā im Sinne von 1

18) 51, 21

*ārmatoš nā spəntō hvō cistī uxδāiš, šyaoθanā,
daēnā ašəm spənvaf volū xšaθrəm manaoḥā
mazdā dadāt, ahurō tēm vaəuhīm yāsā ašīm*

„Durch Āiamatī (auf Grund der Āramatī) wird der Mensch erleuchtet, dann wird er durch die Erleuchtung (*cistī*, s. oben unter 5, Bemerkung zu Y 44, 11), durch Worte, durch Tat, durch die *daēnā* die Wahrheit erleuchten. Durch das leuchtende Denken wird ihm der Verstand die Herrschaft verleihen, der Herrscher. Ihn bitte ich um die leuchtende Ašī (= den Wohlstand, eigentlich „das Licht“, vgl. S 117 ff.)“

daēnā im Sinne von 1

19) 53, 1 2

1 *vahnštā īštīš srāvī zaraθuštrahē
spitāmahyā, yezī hōi dāt āyaptā
aštāt hačā ahurō, mazdā, yavōi vīspāi ā, hvarəhəvim,
yaēcā hōi dabən saškəncā daēnayā varəhuyā uxδā šyaoθanācā*

„Als hellstes Licht (= Opfer, Kult) ist das des Zaratustra verkundet (wortlich gehört) worden, des Spitāma, wenn (= so wahr) ihm auf Grund der Wahrheit der Herrscher, der Verstand, für alle Zeit die Belohnungen geben wird, das gute Leben (= das Leben im Jenseits), (ihm und denen,) welche für ihn gegluht und gemeikt haben auf seiner *daēnā*, der leuchtenden, Worte und Werke“

īštī, zu *yaz*, in Stā 2 steht dafür entsprechend *yasna* *dabən*, falsche Umschrift von *𐬨𐬀*, d. i. *tapm* — *daēnā* wie unter 1

2 *aēcā hōi scaṇtū manaoḥā, uxδāus, šyaoθanāiscā
ašnūm, mazdā vahmāi ō fraorəšt, yasnašcā
kavacā vištāspō, zaraθuštrīš spitāmō, fərašaostəscā
dāəhō vrazuš paθō yəəm daēnəəm ahurō saəyayəntō dadāt*

Und darum sollen durch Denken, durch Worte und Werke seiner Zufriedenheit folgen (= ihn zu befriedigen suchen), zum Preise des Verstandes, gern, und seinen Opfern (d. h. den von ihm gelehrten Opfern) der Furst Vištāspa, der Sohn Zaratuštras, der Spitāma, und Frašaoštra, indem sie gerade Wege geben (= den Weg bahnen, den Weg freimachen) der *daēnā* dessen, der in Feuer verwandelt wird, und die der Herrscher (= der Verstand, *mazdāh*) gegeben hat (oder geben wird) ⁴

daēnā wie unter 5

20) 53, 4

mazdā dadāt, ahurō, daēnayāi varəhuyāi yavōi vispāi ā

„Der Verstand wird sie (nämlich Zoroasters Tochter Pourucastā) geben, der Herrscher, der leuchtenden *daēnā* für alle Zeit“

Der Zusatz *yavōi vispāi ā* „für alle Zeit“ beweist, daß hier das *Empyrium* mit *daēnā* bezeichnet wird, vgl. Y 49, 4 oben unter 10

21) 53, 5

āxšēnī vazyamnābyō hainibyō mraomī

xšmarbyācā iadamnō, mōyāi ī mazdazdūm'

vaēdōdūm daēnābīz abyastā ahūm yē varəhūš manəhō'

ažā vō anyō anīm vōvəŋghatū taī zī hōi hušānam arəhāt.

„Lehren spieche ich, für die heiratenden Mädchen und auch für euch redend, und nehmet sie in euer Denken auf! Erkennet in eifriger Bemühung durch die *daēnā* (pl.) das Leben des leuchtenden Denkens! Um die Wahrheit soll von euch einer mit dem anderen ringen, denn sie wird für ihn eine gute Eirungenschaft sein“

daēnā wie unter 1.

Im Yasna haptanbāiti kommt das Wort *daēnā* an 4 Stellen vor. Von diesen ist Y 37, 5 zu farblos, als daß sich mit Sicherheit bestimmen ließe, in welchem engeren Sinne das Wort hier steht, vermutlich aber ist es wie oben unter 1 gebraucht. In dem oben unter 4 aufgeführten Sinne ist *daēnā* in Y 40, 1 und 41, 5 verwendet. In Y 39, 2 endlich ist *daēnā* im Sinne desjenigen Herzensfeuers gebraucht, welches die Siegeskraft verleiht, also synonym

mit *xʷarənah* Die einzige Stelle, in der in den Gāθā das im jüngeren Awesta so unendlich häufige *xʷarənah* vorkommt, ist Y 51, 18, wo *xʷarənō istōiš* „das *xʷarənah* des Lichtes“ synonym mit *xšaθrem manaxhō varəhəuš* „die Herrschaft des leuchtenden Denkens“ steht, vgl. Bemerkung zu 51, 17, oben unter 16

Selbstverständlich liegen an allen den Stellen, die wir besprochen haben, noch keine verschiedenen Bedeutungen vor, sondern die Bedeutung von *daəṇā* ist überall nur „Licht“, „Feuer“ im Sinne des Himmelsfeuers, welches zugleich im Herzen brennt. Die verschiedenen Verwendungen des Wortes zeigt die folgende Tabelle

daəṇā = „Licht“, „Feuer“

- A Im Makrokosmos = Himmelsfeuer
 - 1 ahurisch Y 53, 4
 - 2 daēvisch Y 49, 4
- B Im Mikrokosmos = Herzensfeuer
 - I Als Quelle des Denkens
 - 1 allgemein Y 31, 11 (vgl. 31, 12), 33, 13, 46, 6, 49, 5, 53, 5
 - 2 ahurisch Y 45, 2, 46, 7, 48, 4, 51, 19, 53, 1, 57, 5 (?)
 - a Personifiziert als Führer in Himmelsfeuer Ha dōxt-Nask II 9 ff = Vištāsp-Yašt 56 ff¹⁾
 - b Als in Himmelsfeuer gelangender Teil des Menschen Y 34, 13, 49, 9, 40, 1, 41, 5
 - 3 daēvisch Y 45, 2, 48, 4, 49, 11, 51, 13
 - a Personifiziert als Führer in Hölle (Hölle = daēvisches Himmelsfeuer) Y 31, 20
 - b Als in Hölle (Hölle = daēvisches Himmelsfeuer) gelangender Teil des Menschen „Zweifelhafte Fälle“, Nr 3
 - II Als Ausstrahlung der Quelle des Denkens vgl. Y 53, 1
 - 1 = Weltanschauung, Lehre (syn mit *cist*) Y 44, 9, 10, 11, 51, 17, 21
 - III Als Quelle der Siegeskraft (= *xʷarənah*) Y 39, 1

Zweifelhafte Fälle

- 1 A, 1 oder B, I, 2 (personifiziert) Y 45, 11
- 2 B, I, 2 oder B, II Y 49, 6, 53 2
- 3 B, I, 3, a oder b Y 46, 11

Eine Vergleichung dieser mit der oben S. 94 gegebenen Tabelle ist als Beispiel dafür lehrreich, wie sich die

¹⁾ Jung-awestisch¹

Verwendung eines Wortes unter dem Einflusse geänderter Anschauungen zunächst differenziert, um schließlich zu verschiedenen Bedeutungen zu führen

Im Awesta und im Rgveda ist ein Bedeutungswandel erst angebahnt, aber infolge der geänderten Weltanschauung haben sich die Verwendungssphären des Wortes *dhēnā/daēnā* bereits verschoben. Die Grundbedeutung „Licht“, „Feuer“ ist im Rgveda wie in den Gāthā dieselbe und ist in beiden Texten überall noch lebendig.

Zaraθuštra behalt das Wort *yasna/yajña* „Verwandlung in Feuer“ für seinen Kult bei. Da ihm aber die Viehschlachtereien und die Trunkorgien des alten Kults ein Greuel sind, so verwendet er das Wort nicht mehr in der im Rgveda noch lebendigen Grundbedeutung, sondern nur noch im Sinne des von ihm eingeführten Kultes, der wohl lediglich im Vortrag von Liedern zum Preise der Gottheit unter Umschreitung dieser Gottheit mit erhobenen Händen bestand. Bartholomae gibt zwar dem Worte *pairigam-* „umschreiten“, „umwandeln“ die Bedeutungen „hinkommen, gelangen zu“, „hintreten zu“, „hintreten vor“, „sich nahen“, „dienend nahen“, „dienen“. Wie er bei der überall noch lebendigen Bedeutung des Praverbs *pari* diese Ansätze rechtfertigen will, ist mir unerfindlich. Das „nach rechts hin Umwandeln“ als Verehrung von Gottheiten und Menschen ist doch aus der indischen Literatur allgemein bekannt. Es liegt kein Grund gegen die Annahme vor, daß am Hofe Vištāspas Idole der zoroastrischen Abstrakta gebraucht worden seien, da Ahura Mazdāh schon in den Inschriften des Sohnes seines ersten fürstlichen Beschützers abgebildet erscheint, und da Zaraθuštra in seinen Liedern diese Abstrakta seines Systems selbst wieder und wieder personifiziert.

Aus dem durch Zaraθuštra geänderten Kult erklärt es sich, daß *daēnā* in den Gāthā nicht im Sinne von „Opferfeuer“ erscheinen kann, wie im RV und im Taitt-Br, s. oben S 94 unter I.

Daraus, daß Zaraθuštra den Haoma-Genuß verurteilte, ergibt sich ohne weiteres, daß er *daēnā* auch nicht im Sinne des „ungelauterten Himmelsfeuers“ verwenden konnte; s

S 94 unter II, B und III Auch im jüngeren Awesta wird *daēnā* nicht in diesem Sinne gebraucht, aber da auch nach dem jüngeren, d h nach dem magischen Awesta Haoma und Milch das *x^avanah* hervorrufen oder starken, und da die Gewässer feuerhaltig sind, so darf man vermuten, daß die vedische Anschauung vom ungelauterten, in Gestalt der genannten Flüssigkeiten auftretenden Himmelsfeuer aus arischer Zeit stammt

Im Veda wie in den Gāṭhā wird *dhénā*=*daēnā* für das makrokosmische wie für das mikrokosmische Feuer verwendet Bei Zaratuštra erscheint es für das Himmelsfeuer im allgemeinen, und zwar nur an zwei Stellen, von denen je eine auf das ahurische und auf das daēvische Himmelsfeuer Bezug nimmt

Vom mikrokosmischen Feuer wird *dhénā* nur selten gebraucht, kein Wunder, da für dieses im RV das Wort *brāhman* die herrschende Bezeichnung geworden ist In den Gāṭhā dagegen wird *daēnā* in der großen Mehrzahl aller Stellen gerade für das mikrokosmische Feuer verwendet und zwar in seiner Eigenschaft als Quelle des Denkens (s S 112 B, I, 1—3) Diese Eigenschaft bezeichnet das vedische *dhénā* nicht Trotzdem muß diese Verwendung schon in arischer Zeit üblich gewesen sein, da sich nur aus ihr der Umstand erklärt, daß der RV genau so wie das Awesta das Wort im Sinne der Ausstrahlung dieser mikrokosmischen Lichtquelle verwendet (s oben S 94 unter II, A, b, 2 und S 112 unter B, II) Aber während *dhénā* in diesem Sinne das Lied bezeichnet, braucht Zaratuštra es im Sinne von „Weltanschauung“ und deren Mitteilung, der „Lehre“, also ganz synonym mit *cisti*, einem Worte, das auch etymologisch dieselbe Bedeutung hat Da er aber seine Lehre in Liedern vortrug, so stehen sich *dhénā* und *daēnā* in diesem Falle noch ganz nahe

Im Sinne des Herzensfeuers als Quelle der kriegerischen Kraft verwenden der RV und der Yasna haptanḥātī das Wort nur je einmal, s S 94 unter II, A, b, 1 und S 112 unter III Auch dies darf nicht wundernehmen, da der Veda auch für diese Eigenschaft des

Herzensfeuers die Bezeichnung *bráhmaṇ* durchgeführt hat, während das Awesta dafür sonst die Bezeichnung *xšaṛəmaṇ* gebraucht

Im RV ist *dhénā* unter dem Einflusse des Wortes *bráhmaṇ* bereits im Aussterben begriffen und fehlt im Sanskrit. Der Lexikograph Hemacandra verzeichnet es zwar noch, kennt es aber nur als Synonymon von *vāc*, zum sicheren Beweise dafür, daß seine Quelle das Naighantuka ist, das seinerseits die wahre Bedeutung von *dhénā* nicht mehr kennt.

Im jüngeren Awesta wird die Verwendung von *daēnā* immer enger. Für das makrokosmische Feuer (s S 112 unter A, 1 und 2) wird das Wort hier, soweit ich sehe, nicht mehr verwendet, für die Eigenschaft der *daēnā* als das das Denken bewirkende Herzensfeuer nur noch selten, vgl die Belege bei Bartholomae, unter *daēnā*, Sp 666 gegenüber den gäöischen Belegen auf Spalte 665f. Dagegen wird „Weltanschauung“ die herrschende Bedeutung von *daēnā* (s oben S 112 unter B, II, 1), und das Wort wird in diesem Falle schon im jüngeren Awesta fast ausschließlich im Sinne der zairəθuštrischen Weltanschauung verwendet, s Bartholomae, Sp 663—665. Als solche wird *daēnā* zur Göttin erhoben, welcher der 24. Monatstag heilig ist, der darum im Neupersischen *dēn* heißt.

Mit der Bedeutung „Religion“ endlich geht *daēnā* als *dēn* ins Neupersische über und wird nach der arabischen Eroberung Irans und der Verdrängung der mazdayasnischen Religion durch den Islam zur Bezeichnung der Religion Muhammeds. Daß man aber noch im 9. Jhd. sehr wohl wußte, daß *daēnā* „Religion“ eigentlich „Licht“ bedeutet, das ergibt sich zweifelsfrei z. B. aus Dēkart III, 31, 2 s. 9 13.

IV. Vedisch *vásu*, awestisch *vohu*.

I Vedisch *vásu*.

Das vedische Wort *vásu*, das Graßmann richtig zu *v* *vas* „leuchten“ stellt, kommt als Adjektivum und als neutrales und maskulines Substantivum vor

Dem maskulinen Substantivum gibt Graßmann folgende Bedeutungen „4) m pl die *Lichten, Herrlichen, Guten* als Bezeichnung der Gotter überhaupt, oder 5) eine Gotterklasse, die neben den *rudrâs* und *âdityâs*, oder 6) neben einer dieser beiden Gotterklassen, oder 7) neben den *âdityâs* und den *viçve devâs* oder *âṅgvasas* (560, 4), auch sonst 8) neben den *viçve devâs* oder *râtîyas* (253, 2) genannt wird“

Für das neutrale Substantivum setzt er an „9) n. das *Gut*“

Das Adjektivum endlich versteht er mit folgenden Bedeutungen „1) a. *licht, herrlich, gut* von Gottern und gottlichen Wesen, 2) a. *gut, fromm* von Menschen, 3) a. *gut, heilsam* von Sachen“

Aus dem Petersburger Wörterbuch ist ersichtlich, daß die indischen Lexikographen dem Adjektivum die Bedeutungen *sādhu, svādu, madhura* und *śukha* geben. Da das Adjektivum *vāsu* ausschließlich der vedischen Sprache angehört, so sind dies verschiedene Deutungen eines vedischen Wortes, welches die Lexikographen weder aus dem lebendigen mündlichen Gebrauch, noch aus der Sanskritliteratur kannten. Ihre Bedeutungsansätze, die miteinander nicht einmal übereinstimmen, haben für uns also keinerlei Wert.

Dennoch beruhen die Bedeutungsansätze des PW und Graßmanns offenbar auf dem einen dieser indischen Bedeutungsansätze (*sādhu*) und auf der Vergleichung des deutschen „gut“, „Gut“. Wir werden zu untersuchen haben, ob die vedischen Anschauungen vom Besitz oder Reichtum den deutschen dermaßen entsprachen, daß in der vedischen Sprache eine gleiche Substantivierung zur Bezeichnung des Reichtums erfolgen konnte, und weiter, ob das Adjektivum *vāsu* wirklich „gut“ bedeutet.

Die Etymologie ergibt für das Adjektivum die Bedeutung „licht“, „leuchtend“, für das maskuline Substantivum die Bedeutung „Leuchtender“, „Lichtwesen“, für das neutrale „Licht“. Wieder gilt natürlich die Bemerkung, daß bei den Arianern die Begriffe „licht“ und „feurig“, „Licht“ und „Feuer“ miteinander verbunden waren.

1 Das maskuline Substantivum *vāsu*.

Aus dem Umstande, daß *vāsu* als vollkommenes Synonymon von *devā* im RV oft belegt ist, ergibt sich, daß jenes wie dieses Bezeichnung für die Personifizierung des Himmelslichtes ist *vāsu* heißt also wie *devā* „der Leuchtende“, „das Lichtwesen“, „das Feuerwesen“ Die von Graßmann hinzugefügten erklärenden Bedeutungen „die Herrlichen“, „Guten“ sind natürlich zu streichen Sittliche Eigenschaften kommen den *devā* = *vāsu* von vornherein nicht zu, denn diese sind Naturgötter

Wird die etymologisch zu erwartende Bedeutung des Wortes *vāsu* beim Maskulinum durch die Bedeutung bestätigt, welche sich aus dem textlichen Zusammenhang ergibt, so ist auch für das Adjektivum und für das neutrale Substantivum die Bedeutung „licht“, „leuchtend“, „Licht“ von vornherein zu erwarten Wir prüfen, ob sie im RV noch lebendig ist, oder ob sie sich gewandelt hat

2 Das neutrale Substantivum *vāsu*

Daß das neutrale Substantivum *vāsu* im RV oft im Sinne von „Besitz“, „Reichtum“ gebraucht wird, steht fest Aber ebenso sicher ist, daß seine Bedeutung noch „Licht“, „Feuer“ ist Die vedischen Sänger betrachteten den Reichtum als eine Gabe der Mächte des Feuerhimmels und darum als eine Erscheinungsform des Himmelsfeuers¹⁾ RV. II, 5 : heißt es

hótājanīṣṭa cétanah, pitā pitībhya ūtaye,
prayakṣān jénjam vāsu, śakéma vājīno yāmam'

„Der Hótar ist geboren, der leuchtende, der Vater den Vätern zur Hilfe, edles Licht ausstrahlend, mochte uns die Schirrmung des Rosses (Wortspiel Beutespenders) gelingen!“

Hier ist nicht zu verkennen, daß der Dichter das Wort „Licht“ zugleich im Sinne von „Besitz“, „Reichtum“ verwendet

Der Reichtum ist ja eine Gabe der Mächte des Lichtes, stammt also aus dem Feuerhimmel, welcher RV V 3, s

¹⁾ S oben S 42

der „Vorratsraum (*samsthā*) der Reichtümer“ genannt wird¹⁾. Die *devā*, vor allem die höchsten Verkörperungen des Himmelslichtes, also *Índra*, *Agní*, *Sóma*, sind seine Besitzer und Spender. Daher heißen sie *vásunas pátih* (*Índra* I, 53, 2, X, 48, 1), *rayipátih*, auch mit dem Zusatze *rayīnām* (*Indīa* VI, 31, 1, *Agní* I, 60, 4 5, 72, 1, II, 9, 4, III, 7, 3, *Sóma* II, 40, 6, IX, 97, 24, 101, 6), *īāyās pátih* (*Agní* I, 149, 1), *pátir vāryānām* (*Indra* X, 24, 3), *pátir gāvām* (*Indra* III, 31, 4, *Sóma* IX, 72, 4), *pátih āghnyānām dhenūnām* (*Indīa* VIII, 69, 2), *gópatih* (*Indīa* I, 101, 4, III, 30, 21, 31, 21, IV, 30, 22, VI, 28, 3, 45, 21, VII, 98, 6, VIII, 21, 3, X, 47, 1, 108, 3, 166, 1, *br̥has pátī* = *Indra* X, 67, 3, *Índra* und *Sóma* IX, 19, 2, *Sóma* IX, 97, 34), *rādhānām pátih* (*Índra* I, 30, 5, III, 51, 10), *rādhāsas pátih* (*Indīa* VI, 44, 5, *Índra* und *Agní* V, 86, 4).

Der Hauptbesitz der Arier war der an Rindern, die Rinder aber galten als Lichtwesen (s oben S 81 ff). So war für das arische Denken die Gleichheit von Licht und Besitz auch durch diese Tatsache gegeben, zumal die eben genannten Herren (*pátayah*) dieses Reichtums zugleich die Herren des — makro- wie mikrokosmischen — Himmelslichtes waren. *Índra* = *br̥has pátih* = *br̥hmanas pátih* ferner *śavāsas pátih* (*Indīa* I, 11, 2, 131, 4, III, 41, 5, V, 35, 5, VI, 44, 4, VIII, 6, 21, 45, 20, 68, 4, 90, 5, 97, 6, X, 22, 3, *mahō yās pátih śvaso*, *Índra* und *Vāyú* IV, 47, 3, *Agní* I, 145, 1, V, 6, 9, *Sóma* IX, 36, 6), *śocśas pátih* (*Agní* V, 6, 5), *pátir dvādh* (*Indra* VIII, 17, 3, 98, 4-6, X, 111, 3, *Sóma* VIII, 86, 11 33, IX, 89, 3).

Dafür, daß diese Anschauung von der Natur des Reichtums schon indogermanisch war, zeugt das Lateinische. *divus*, *dives*, *divitiæ*. Im RV ist sie noch vollständig lebendig, wie das die Beiwörter beweisen, mit denen die Wörter für „Reichtum“, „Besitz“ in diesem Texte versehen sind: *īay*, *īāy*, *īatna*, *di āvina*, *āpnas*, *vāsu*, *rādhās* („Geschenk“, „Gabe“), *rāti* sind u. a. mit folgenden Attributen versehen: *br̥hānti*, *ptc praes* von *br̥h*, „Himmelslicht strahlend“ (s oben S 14), gesagt von *īay* und *īāy* I, 48, 1 16, 92, 6,

¹⁾ S auch oben S 42 f

117, 23, II, 4, 8, III, 23, 2, 30, 18, IV, 21, 4, 44, 6, VI, 6, 7, 19, 13, VII, 1, 24, 77, 6, VIII, 52, 10, IX, 97, 21, X, 47, 3, 91, 13, von *rātna* VI, 19, 10, von *śrīyah* III, 1, 5

dvibāhas „doppeltes *brāhman* besitzend“ *rayí* IX, 4, 7, 40, 6, 100, 2

(s)*candrá* „leuchtend“ I, 135, 4 (*rādhās*), IV, 2, 13 (*rātna*), V, 42, 3 (*vāsūnī*), VI, 6, 7 (*rayí*), IX, 69, 10 (*vāsūnī*)

puruscandīā „vielleuchtend“, „helleuchtend“ von *rāy* II, 2, 12, VI, 36, 4, VII, 100, 2, IX, 89, 7

citra „leuchtend“, „glanzend“, „hell“ *rayí* I, 66, 1, VI, 6, 7, 10, 5, VII, 75, 2, VIII, 13, 5, IX, 4, 10, X, 21, 4, 47, 1 8, *rāy* X, 111, 7 *āpnas* I, 113, 20, X, 107, 9, *drāvina* II, 23, 15, X, 36, 13, 37, 10, *vāsu* IX, 19, 1; *rādhās* I, 9, 5, 17, 7, 22, 7, 44, 1, 110, 9, 139, 6, II, 13, 13, V, 13, 6, VII, 81, 5, VIII, 1, 23

dyumāt „himmelslichtig“ (vgl. lat. *dives*), *rayí* und *rāy* II, 7, 1, VI, 17, 14, 50, 11, IX, 5, 3, *dyumāttamam rayīm* „himmelslichtigsten Reichtum“ V, 24, 1

susmīn „gluhend“ *īāyah* III, 16, 3, *śusmīntamam rayīm* II, 11, 13

śīśtha „gluhendst“ (s. Verbalwurzel *śī*), „leuchtendst“ *rayí* II, 7, 1, *drāvina* II, 21, 6, IV, 54, 1

bhadrā „leuchtend“, „strahlend“ *āpnas* I, 113, 20, *drāvina* IV, 58, 10, *īātí* I, 132, 2, 168, 7, VI, 45, 32, 58, 1, VIII, 19, 19, 62, 1–12, 99, 4.

Wir betrachten nun einige besonders charakteristische Stellen, welche zeigen, daß die vedischen Sanger sehr wohl wußten, daß die Bedeutung des neutralen Substantivums *vasu* „Licht“ war, zunächst einige Strophen, in denen Ausdrücke für „Licht“ und „leuchten“ gehäuft sind

VI, 6, 7

sa, citra, citām, citāyantam asmé,
citrakṣatā, citratamam, vayoḍham,
candram rayīm, pūṣvīram, brhāntam,
candra, candī ābhīr, grnaté yuyasva!

„Darum, o Leuchtender (Agni), schirre (d. i. schenke) dem Gluhenden (= dem Sanger) leuchtenden Besitz,

der uns leuchte, du, dessen Herrschaft leuchtend ist, leuchtendsten, Lebenskraft (?) spendenden, strahlenden, mit vielen Männern versehenen, Himmelslicht (*br̥h* = *brāhman*) spendenden, du Strahlender, durch deine Strahlen!¹⁴

gar steht neben *ja*, wie *ka* neben *ca*, über *ja* s unten S 130 zu VII, 20, 10

VII, 77, 6

*yām tvā, divo duhita, vā dhāyanty,
śasah sujāte, matibhū vasisthāh,
sāsmāsu dhā rayīm rsvām, brhantam'
yūyām pāta svastibhah sādā nah'*

„Da wir, die Vāsistha (= die Leuchtendsten), dich, Tochter des Lichthimmels, zum Wachsen bringen, Morgenrote, Schongeboiene, mit unseren Geistesstrahlungen (= Liedern), so verleihe uns Reichtum, strahlenden, himmelslichtigen! Ihr aber schutzet uns immerdar mit vielfachem Heil!“

X, 47, 3

*subrahmānam, devāvantam, brhāntam,
uśm, gabhīrām, prthūbudhnam, indā,
śrutārsam, ugām, abhūmātisāham
asmabhyam, citrām, vrsanam rayīm dāh'*

„Wolle uns, India, gutes Himmelslicht enthalten, von den Lichtwesen gehuteten, Himmelslicht strahlenden, breiten, tiefen, auf breiter Grundlage beruhenden, auf die Strahler (= Sanger) horenden, (für die Feinde) schrecklichen, dem Angriff trotzenden, leuchtenden, mannhaften Reichtum spenden“

II, 23, 15

*brhas pate, āti yād a yō ā hād,
dyumād vibhātī, krātumaj janesu,
yād dīdāyac chāvāsa, itaprajāta,
tād asmāsu drāvnam dhehī citrām'*

„Herr des Lichthimmels, das leuchtende Gut, das die Ungläubigen zu überstrahlen vermag, Himmelslicht ausstrahlt, (geistes-)kraftig unter den Menschen,

das hell zu glanzen vermag durch seine Himmelsglut (śāvah, s oben S 15), du Wahrheitgeborener¹⁾, das lege bei uns nieder!“

III, 16, 3

*sā tvām no rāyāh sīsīhi,
mīdhvo agne, suvīryasya,
tūvidyumna, vāsissthasya pājāto,
namivāsya, ssmmah!*

„So strahle uns denn Reichtümer zu, regenspendender Agni, mit guten Männern versehenen, mächtig Himmelslicht strahlender, höchsten(?), mit Nachkommenschaft versehenen, von Krankheit verschonten, glühenden!“

Daß der Reichtum als von *brāhman* erfüllt galt, beweisen auch drei Stellen, an denen das Wort *rayi* durch *dvibārhas* „doppeltes Brahman besitzend“ näher bestimmt wird

RV IX, 4, 7

*abhy āra, svāyudha,
sōma, dvibārhasam rayīm
ātha no vāsyaśas līdhi!*

„Strahle uns, Schongewappneter, Sōma, einen Reichtum zu, der doppeltes *brāhman* besitzt, und mache uns leuchtende!“

„Schongewappnet“ heißt der Sōma, weil er das dem Krieger notige Herzensfeuer erzeugte (s oben S 69 ff) das doppelte *brāhman* verlieh er, wenn er mit Milch gemischt war (s oben S 20, 25, 27 f, 71, 73 ff, 93) — *abhi* + *ra* „zustrahlen“, von derselben Wurzel, zu der *śi* gehört

IX, 40, 6

*punānā, indav, ā bhava,
soma, dvibārhasam rayīm,
vśam inda na, ukthyām!*

„Bringe uns, indem du dich in Feuer wandelst, Entflammer, Sōma, doppeltes *brāhman* besitzenden Reichtum herbei, regenspendender(?) Entflammer, ruhmenswerten!“

¹⁾ *śi* gehört gleichfalls zu einer Wurzel, die „leuchten“ bedeutet, wie später gezeigt werden wird

IX, 100, 2

*punānā, indav, ā bhara
sōma, dvīdāhasam rayim!
tvam vāsūni pūsyasi
vīsvāni dāsūso grhē*

„Bringe uns, indem du dich in Feuer wandelst, Entflamme, Sōma, doppeltes *brāhman* besitzenden Reichtum herbei! Du laßt alle leuchtenden Dinge (= allen Reichtum) gedeihen im Hause eines Mannes, der gespendet hat“

Wichtig zum Verständnis der arischen Auffassung des Besitzes oder Reichtums sind auch die Verbindungen, in denen *rayī*, *rāy* mit Substantiven erscheint, welche die eine oder andere Art des Feuers oder Lichtes bezeichnen, z B

VIII, 51, 10

*asmē rayīh paprathe, vṛṣnyam sāvo,
sme suvānāsa indavah*

„Bei uns hat sich der Reichtum ausgebreitet, mannhafte Himmelsglut, bei uns die gekelterten Entflammer“

Über *indu* werde ich später handeln

VI, 20, 1

*dyaūi nā yā indrābhī bhūmānyās
tasthau rayīh, sāvasā, pṛtsū jñān,
tam nah sahāsi abha am u varāśām
daddhi, sūno sahaso, vṛtātū am!*

„Gib uns den Besitz, der, Indra, wie der Himmel die Erde, so die Ungläubigen umgibt, durch seine Himmelsglut in den Kämpfen die Menschen, den tausendlastigen, Ackerland erobernden, o Sohn der Kraft, den feindebezwingenden!“

I, 33, 1

*anāmṛnāh kuvīd ād asyā i āyo,
gāvām, kētam pa am āvarjate nah?*

„Ob uns wohl der Unverletzliche das höchste Licht dieses Besitzes, das der Rinder, gewahren wird?“

X, 111, 7

*sacante yād usasah sūyena,
citi am asya ketāvo i am avindan*

„Da den Morgenroten die Sonne folgt, so haben deren Strahlen den leuchtenden Besitz gefunden“

IV, 4, 6

*sá te jānāti sumatīm, yavistha,
yá tvate bṛāhmane gātúm ávrat
vísṛvāny asmai sudínāni, rāyo
dyumnāny, aryó vi dūro abhi dyaut*

„Der kennt dem Wohlwollen, Jungster, der dem so gewaltigen Himmelslicht (*bṛāhman*) den Gang bereitet Alles was leuchtet, die Himmelslichter des Besitzes, hat der Strahlende ausgestrahlt nach jenes Turen hin“

II, 7, 1

*śréstham, yavistha, bhārata,
ágne, dyumántam ā bhara,
vāso, puruṣpīham rayīm'*

„Bringe herbei, Jungster, den Bharata Gehoriger, Agní, den hellsten, himmelslichtigen, vielbegehrten Besitz, du Leuchtender!“

V, 24, 1

*vāsur agnī, vāsuśavā, áccḥā nakti,
dyumáttamam rayīm dāh'*

„Leuchtend bist du, Agní, von leuchtendem Ruhme, komm herbei, gib uns himmelslichtigsten Besitz!“

IX, 4, 10

*rayīm nas citīm, asvnam,
indo, vísṛvāyum ā bhara
athā no vāsyasas kīdhi'*

„Bring uns, Sóma, glanzenden Besitz herbei, mit Rossen versehenen, alles Leben (oder alles Feuer) besitzenden, und mach uns so leuchtender!“

„Leuchtender“ insofern, als der Reichtum Macht und Herrschaft über die Fremde verleiht, Dinge, die ein starkes Herzensfeuer (*bṛāhman*) voraussetzen. Daraus erklärt sich, daß in den folgenden Strophen *vāsu* „Licht“ als Synonymon von *rādhas*, *rayí*, *rāy* gebraucht wird

I, 22, 7

*vibhaktāram havāmahe
vāsos, citrāsya rādhasah,
savitāram nrcāksasam*

„Den Verteiler des Lichtes, der leuchtenden Gabe,
rufen wir uns herbei, den menschenbeschauenden Savitār
(die Sonne)“

II, 2, 12

*vāsvo, iāyah puruscandīśya, bhūyasah,
pajāvatah, svapatyāsya sagdhi nah!*

(An Agnī) „Schenk uns das Licht, den vielleuchtenden
Besitz, den sehr reichlichen, mit Nachkommenschaft, mit
guten Kindern versehenen!“

VI, 36, 4

*sā iāyās khām ūpa sṛjā grnānah,
puruscandīśya tvām, indra, vāsvah!*

„Darum laß des Besitzes Quelle auf uns stromen, da wir
dich bestrahlen (preisen), du, Indra, die des vielleuch-
tenden Lichtes“

Über *gar s* Bem zu VI, 6, 7 oben S 120

III, 62, 3

*asmé tād, indrāvāunā, vāsu syād,
asmé iayur, marutah, sārvarīrah!*

„Uns werde, Indra und Vāuna, dieses Licht zuteil, uns
der Reichtum, ihr Marūt, der mit allen Mannern (Mannen)
ausgestattet ist!“

Also der Besitz ist Licht Und darum wird er
sogar mit dem sakralen Feuer, mit Agnī, und mit einer
anderen Form des Feuers, dem Sōma, teils verglichen,
teils gleichgesetzt

Von Agnī heißt es

I, 66, 1

*iayī ná citrā, sūro ná samdr̥g,
āyu ná prānó, nītyo ná sūnūh,
tākvā ná bhūrnu vānā sṛakti,
payo ná āhenūh, śūciv, vibhāvā*

„Wie leuchtender Besitz, wie die Sonne, der Anblick
(= wie der Anblick der Sonne), wie das Leben, der Odem

(= wie der Lebensodem), immer wiederkehrend, wie ein Sohn, beweglich wie (?), haftet er an den Holzern, leuchtend, wie die Milch, die Kuh (= wie die Kuhmilch, eine Form des Feuers oben S 71), nach allen Seiten strahlend “

I, 73, 1

ī ayī ná yah pitrvitto vayo dhāh

„Er, der wie der von den Vatern gefundene Besitz Lebenskraft spendet “

I, 127, 9

*tvam, agne, sāhasā sahantamah,
śusmuntamo jāyase devātātaye,
ī ayīr na devātātaye*

„Du, Agnī, wirst an Siegeskraft als der Siegreichste, als der Glühendste geboren für die Devaschaft, wie der Besitz für die Devaschaft “

I, 128, 1

viśvaśīrutiḥ sahlīyaté, ī ayī wa śī at a yaté

„allerhörend dem, der ihm zum Freunde wird, wie der Besitz dem, der nach Ruhm strebt “

Ruhm, Besitz und Feuer sind leuchtend, und darum ist der Besitz selbst Feuer

II, 1, 12

*tvām vūjah prātārano, brhann asu,
tvām rayī bahuló, viśvātas prthūh*

„Du (Agnī) bist siegreiche, Himmelslicht (*brahman*) ausstrahlende Kraft, du bist der Besitz, der vielfaltige, nach allen Seiten ausgebreitete.“

Ebenso ist das Opfer = Reichtum

IV, 2, 5

*gomāñ, agnē 'vumāñ, asu yajño,
nrvātsakhā sādām id a pr am r yāh,
ilāvāñ evó, asu a, pr a j v ā n,
dī ghó rayīh, prthūbudhnaḥ, sahlūvān*

„Mit Rindern versehen, o Agnī, mit Schafen, mit Rossen versehen ist das Opfer, von mannlichen Teilnehmern besucht, auf immer unvergeßlich, mit den Produkten der

Kuh, o Herrscher, ist es versehen, mit Nachkommenschaft, der dauernde Besitz, auf fester Grundlage ruhend, versamlungsreich “

Über die Feuernatur des Opfers s oben S 19ff
Da auch der Soma Feuer ist, so ist der Besitz auch mit diesem identisch

IX, 5, 3

īlényah pávamāno
īayī vi īājatī, dyumān,
mādhon dhārābhur, ojasā

„Der anzuflehende, sich in Feuer wandelnde Besitz (= Soma) strahlt nach allen Seiten aus, himmelslichtig, mit Strömen des Mets, mit Kraft “

Da der Besitz seine Heimat im Feuerhimmel hat, sind seine Huter die *devā* (*devāgopā īayī* VI, 68, 7), und die *devā* entsenden ihn (*īayī devāgūto* IV, 11, 4, VII, 84, 3), ja er ist, wie der griechische Plutos, selbst ein *devā* und wird als solcher VIII, 31, 11 neben Pūsān und Bhāga genannt, während in IX, 101, 7 Pūsān, Rayī, Bhāga und Soma einander gleichgesetzt werden

Somit ist der Besitz seinem Wesen nach Himmelslicht, einmal, weil er aus dem Lichthimmel stammt, sodann, weil er mit Macht im eigenen Volk und gegen die Feinde verbunden ist, der Macht, die nach arischer Anschauung durch das mikrokosmische Himmelsfeuer (*brāhman*) hervorgerufen wurde

Und darum wird er nicht nur durch *vāsu* „Licht“, sondern auch durch andere Wörter bezeichnet, welche „Licht“ bedeuten, also durch *īayī* „Licht“ (sg I, 43, 7, pl III, 1, 5, IX, 16, 6, 62, 19, X, 45, 5), *īēsthām* („größtes Licht“ III, 21, 2, X, 24, 2), *dyumnā* („Himmelslicht“ I, 48, 1), *dyumāt* („Himmelslicht“ II, 9, 6, V, 23, 4, VI, 48, 7), *citra* („Licht“ I, 92, 13, IV, 32, 2, VIII, 46, 27), *bhadrā* („Licht“ I, 166, 9, 10, VII, 26, 4, VIII, 93, 28, X, 32, 9 oben S 76, vgl I, 1, 6, X, 34, 2)

Somit ist das bisherige Ergebnis unserer Untersuchung dieses

Das neutrale substantivische *váṣu* bedeutet „Licht“, wird aber oft zur Bezeichnung des Reichtums verwendet, da dieser nach vedischer Anschauung eine Erscheinungsform des Himmelslichtes ist. Wie lebendig die Anschauung von dem *bráhman* verleihenden Besitze (im klassischen Sanskrit tritt an die Stelle des *bráhman* in diesem Sinne das *téjas*, s. Idg F XLI, 190 192 208) noch im klassischen Indien war, ergibt sich aus dem zweiten Buche des Tantrākhyaṇika. S. meine Übersetzung, S. 70 ff., bes. 74 ff. und Fußnote 5, S. 74, dazu Jāt 536, Chavannes, 500 Contes, Nr. 359.

Sollte sich demnach herausstellen, daß das Adjektivum *váṣu* „gut“ bedeutet, wie die Wörterbücher angeben, so wäre das neutrale Substantivum nicht von diesem Adjektivum herzuleiten.

Wir untersuchen nun, ob

3. das Adjektivum *váṣu*

die Bedeutung „gut“ wirklich besitzt.

a) Der Positiv *vasu*

α *váṣu* auf *devá* bezogen

Der Positiv *váṣu* wird im RV, wenn ich richtig gezählt habe, 79 mal von *devá*, vorzugsweise von Indra und Agnī, verwendet. Da diese verkörpertes Himmelsfeuer sind, keineswegs Verkörperungen einer moralischen Eigenschaft, wie die Gute, so braucht man kein Wort darüber zu verlieren, daß das Adjektivum *váṣu* in diesen Fällen die nach der Etymologie zu erwartende Bedeutung „leuchtend“, „feurig“ in nicht übertragenem Sinne hat.

Diesen 79 Fällen stehen nach Grassmann 6 gegenüber, in denen *váṣu* zur Bezeichnung von Menschen, und 14, in denen es zur Bezeichnung von Sachen gebraucht wird.

β *vdsu* auf Menschen bezogen

Graßmann fuhr folgende Belege an
V, 3, 8

tvām asyā vyāsi, deva, pūve
dūtām kṛtvānā ayajanta havyāḥ,
samsthē yād, agna, iyase iayinām,
devō mātari vāsuhū idhymānah

„Beim Ausstrahlen (oder Ausstrahlen) dieser (nämlich der Morgenrote), o *deva* (Agni), opferten dir die Vorfahren, indem sie dich zu ihrem Boten machten, da du zu dem Sammelort (oder Vorratsraum) der Reichtümer gehst, o Agni, der *devā*, von leuchtenden Sterblichen entsendet“

Der leuchtende (*devā*) Agni ist hier den — durch ihr Herzensfeuer, *bṛāhman* — leuchtenden Menschen gesellt. Der Dichter gemahnt das Feuer damit an seine Wesensgleichheit mit den zu den *deva* haltenden Menschen, den *īsi*.

V, 41, 9

tuge nas tāne pārvatāḥ
sāntu svaitavo yé vāsavo ná vīrāḥ

„Zur Nachkommenschaft, zur Fortdauer sollen uns die Gebirge sein (= verhelfen), die eigenlichtigen, die wie Helden leuchten“

Der Zusammenhang ergibt, daß die Bedeutung des ān eip *svaitu* nicht sein kann „eigenen, selbständigen Gang habend“, sondern daß es zu *éta* = *awest* ¹*aēta*, „leuchtend“, „glanzend“, ved *vyéta* „ausstrahlend“ (Beiwort der *usās*), *étava* „leuchtende Strahlen besitzend“, „leuchtend“, „strahlend“ (Bloomfield, AJPh 17, 427) gehört — Über die Berge als Behälter des Lichtes s oben S 14 Die Helden leuchten, weil sie von *bṛāhman* erfüllt sind, s oben S 121 zu IX, 4, 7

VII, 39, 1

ūdhvō agnīḥ sumatīm vāsvo asret
praticī gūrnīr devātām eti

„Der aufgerichtete Agni (= das emporlodernde Feuer) hat sich zu des Leuchtenden gutem Geistes(produkt, = Lied) (Wortspiel zu dem Wohlwollen des Leuchtenden) gesellt, vorwärts geht die Glut zur Devaschaft“

Hier ist also *vásu* substantivisch gebraucht, und zwar im Wortspiel Der „Leuchtende“ ist der von *bráhmaṇ* erfüllte *śśi*, aber auch der leuchtende Himmelsgott, Indra, die Verkörperung des Himmelslichtes.

VIII, 19, 37 heißt *Śyāva*, der Opferherr, *vasuḥ dīyānām patih*, „der leuchtende Herr der Gaben“, zugleich als Schatzspender und als Furst (*kavi*, *śśi*, oben S 15)

VIII, 40, 9

vāsvo vīrāsyāpīco yā nū sādhanā no dhryo,

„Einem leuchtenden Helden, einem freigebigen, gehören unsere Flammen (= Lieder), die sich jetzt auf den Weg gemacht haben“

Unter dem leuchtenden Helden kann ebenso der Veranstalter des Opfers wie Indra, für den es bestimmt ist, verstanden werden. Im ersteren Falle erklärt sich das Beiwort „leuchtend“ wie unter VIII, 19, 37

IX, 81, 3

ā nah, soma, pávamānah ku ā vásu'
indo, bháva maghavā i ādhaso mahah'
śśiśā, vayo dho, vásave śśi cetūnā'
mā no gāyam āré asmat pára śśah'

„Streu uns, Sóma, indem du dich in Feuer wandelst, das Leuchtende (= den Reichtum) zu! Entzunder, werde ein freigebiger Spender der Gabe! Hilf gut, Spender der Lebenskraft(?), dem Leuchtenden mit dem Lichte! Spritze nicht unsern Hausstand(?) in die Ferne, weg von uns!“

Der Leuchtende ist wieder der vom *bráhmaṇ* erfüllte *śśi* oder *śśi*

γ vásu, angeblich „gut“, „heilsam“, auf Sachen bezogen

I, 22, 7 ist bereits oben, S 124, gegeben und übersetzt. Ich halte in dieser Strophe *vásor* für das Substantivum. Ware es aber Adjektivum, so stände es als Attribut zu *i ādhasah* „Gabe“, „Gut“ und konnte nur dieselbe Bedeutung haben wie das daneben stehende *cit śśiya*, also „leuchtend“, um so mehr, als derjenige, der um die Gabe angerufen wird, die Sonne ist.

Hertel, Die arische Feuerlehre

I, 84, 10—12 In diesen Strophen heißen die Kuhe, d h die Milch, mit welcher der Sóma gemischt wird, *vásvīr* „leuchtend“, weil Milch wie Sóma ungelautertes Feuer (ungelautertes *bráhma*n) sind S oben S 73 ff Daher schleudern sie *Índras vāpa* (s oben S 74 f)

II, 2, 12 S oben S 124 Ich halte *vásvo* für das Substantivum. Wäre es als Adjektivum aufzufassen, so wäre es als Synonymon von *puruścandrāsya* zu betrachten, wurde also „leuchtend“ bedeuten

III, 13, 5

dīdhwāmsam, dṛpū vyam vasvībhū asya dhītībhīḥ
īkvāno agnīm vndhate, hotānam, vspātīm vīsām

„Den Strahlenden, der durch seine leuchtenden Flammen ohne Vorgänger (= ohnegleichen) ist, das Feuer entzünden die Strahlenden (= die *īśi*), den Hótar, den Stammesherrn der Stamme“

Da *vásu* hier Beiwort zu *dhī* „Flamme“ ist, so ist seine Bedeutung sicher

V, 74, 10 werden die den Áśvín gebotenen „Genüsse“ (*bhūj*), d h die Opfergaben, *vásvīh* genannt, natürlich nicht „gut“, sondern „leuchtend“, da sie durch Agni in Feuer verwandelt worden sind, s oben S 19 Auch gehört zu ihnen der Sóma, der selbst ungelautertes Feuer ist, s oben S 73 ff

VI, 16 25

vásvī te, agne, sámdrasti

nicht „gut“, sondern „leuchtend“, Feuer, ist dem Anblick“

VII, 20, 10

vásvī sū te jaritī é astu saktī

Die Worte sind an Indra gerichtet, die blitzbewehrte Verkörperung des Feuerhimmels, also „sehr leuchtend soll deine Hilfe dem Leuchtenden (= Sanger) sein!“ *jaritṛ* bedeutet wie *īśi* wörtlich „der Leuchtende“, „der Strahlende“, da die Lieder als Ausstrahlungen des *bráhma*n gelten Vgl *jūrni* „Glut“, „Flamme“, *jūrni* I, 127, 10, *jūrni* „von Glut umgeben“, *gar* (s oben S 124, zu VI, 6, 7), *jar* „singen“, eigentlich „gluhen“, „strahlen“, und *jūr* „verbrennen“ gehören zusammen

VIII, 24, 8

*vayam te asyá, vrttāhan,
vidyāma, sūra, návyasaḥ
vásoḥ spārhásya, puruhūta, ādhasaḥ*

„Laß uns, Vrttatoter, etwas merken, du Strahlender, von diesem deinem begehrenswerten Lichte, Vielgerufener, von deiner Gabe!“

Ich fasse *vásu* hier als das Substantivum. Ist es Adjektivum, so ist zu übersetzen „von dieser deiner leuchtenden, begehrenswerten Gabe“. Vgl. das soeben zu VII, 20, 10 Bemerkte.

VIII, 39, 4 ist *vásu* nicht Adjektiv, sondern Substantiv.

VIII, 88, 1 ist *vásu* Beiwort zu *ándhas* „Sóma“ und bedeutet darum „leuchtend“, weil Sóma Feuer ist; s. oben S. 73 ff.

X, 22, 12 wird Índias Hilfe (*abhastayaḥ*, pl) *vásvir*, nicht „gut“, sondern „leuchtend“ genannt, um so mehr als er mit *sūra* „Leuchtender“ und *vanivah* „Blitzbewehrter“ angerufen wird.

X, 43, 3 ist *vásvah* Beiwort zu *vāyó* (Genetiv) „Reichtum“, als dessen Herr Indra bezeichnet wird, heißt also wieder „leuchtend“.

X, 172, 2 wird *usás* die Morgenrote gebeten *ā yāhi vásvyā dhryā* „komm mit deinem leuchtenden Lichte!“

Aus der nachrgvedischen Literatur führt das Petersburger Wörterbuch zwei Belege für das adjektivische *vásu* an. Áśvalāyana, Grhyas I, 3, 1, wo es Beiwort zu *sūrya* „Sonne“, und Śāṅkh, Śrautas, IV, 12, 10, wo es Beiwort zu *yajña* „Opfer“ sei. Bei Áśvalāyana steht das Wort in dem Spruche *savitur tvā prasava utpunāmy acchādrena pavitrena vasoh sū yasya rasmibhiḥ*. Stenzler übersetzt diese Worte so: „Auf des Savitar Geheiß reinige ich dich mit unverletztem Reiniger, mit des Vasu, der Sonne Strahlen“. Faßt man *vasu* hier als Substantiv, so kann es nur „der Leuchtende“ oder „das Licht“, faßt man es als Adjektiv, so kann es nur „leuchtend“ bedeuten. In Hillebrandts Ausgabe findet sich *vásu* in der angeführten Śāṅkhāyana-Stelle nicht, da es aber nach der Angabe des PW.

an der zitierten Stelle Beiwort zu „Opfer“ ist, so kann seine Bedeutung an ihr auch nur „leuchtend“ sein

In keiner einzigen der angeführten Belegstellen also heißt das Adjektivum *vásu* „gut“, sondern überall nur „leuchtend“

Wir prüfen nun die Belegstellen für den Komparativ.

b) Der Komparativ *vasyas*

An 16 Stellen wird dieser Komparativ nach Graßmann als neutrales Substantivum gebraucht und bedeutet nach ihm „höchstes Glück oder Heil“. Ganz entsprechend verwendet das Awesta den Komparativ (s. Bartholomae, Sp 1405). Bartholomae setzt dafür falschlich die Bedeutung „das bessere Los“ an. Im RV wie im Awesta bedeutet „das Leuchtendere“ natürlich den Feuerhimmel, also die Welt der Mächte des Lichtes, die mit diesem Komparativ bezeichnet wird, weil sie leuchtender ist, als die Menschenwelt, vgl. *rájasī* und *śódasī* und oben S. 13.

Die von Graßmann für den adjektivischen Komparativ angeführten und mit den Bedeutungen „besser“, „willkommener“, „besser gesinnt“, „reicher“, „glücklicher“ versehenen Belege sind die folgenden

II, 17, 8

aviddhīndra, citrayā na ūti,
śīdhi, visann indra, vasyaso nah!

„Unterstütze uns, Indra, mit leuchtender Hilfe, mach uns, regenspendender Indra, leuchtender!“

Da Reichtum wie kriegerische Hilfe (infolge des *śīdhi* = *śīdh-man*) Licht ist, so leuchtet der Reiche wie der Krieger, die im RV übrigens wohl meist personengleich sind. Dafür, daß diese Erklärung richtig ist, bürgt das Beiwort *citrayā* bei *ūti* in unserer Stelle.

Dieselbe Erklärung gilt auch für die folgende Stelle.
IV, 2, 20 (an Agnī)

ūchocasva! krnuhi vasyaso no!
maho ūyāh, puṣvāra, pīā yanūhi!

„Leuchte auf! Mach uns leuchtender! Spende uns große Reichtümer, Schatzereicher!“

Nicht „reicher“, „glücklicher“, wie Graßmann erklärt, sondern „leuchtender“ heißt *vásyas* auch, wo es in Verbindung mit *Sóma* auftritt

VIII, 48, 6

agnim ná mā mathitām sám didīpah'
prá caksaya' kṛnuhī vásyaso nah'

„Wie das (aus den „Reibholzern“) gequirlte Feuer entflamme (oder erleuchte) uns! Erhelle uns! Mach uns leuchtender!“

Die Bitte ist an *Sóma* gerichtet, die Erklärung ergibt sich von selbst aus den Ausführungen oben, S 73 ff

In demselben Sinne wird von *Sóma* VIII, 91, 4 gesagt *kuvin no vásyasah kárat?* „Ob er uns wohl leuchtender machen wird?“ Und alle 10 Strophen des Liedes IX, 4 bitten im Kehivers *Sóma athā no vásyasaḥ kṛdhi!* „So mach uns denn leuchtender!“

Auch in allen übrigen Belegstellen bedeutet *vásyas* nur „leuchtender“

V, 31, 2

nah tvád, indra, vásyo anyad asti

„Denn es gibt nichts, was leuchtender wäre, als du, Indra!“

V, 61, 6

uta tvā stīti śáśiyasī
pumsó bhavati, vásyasī,
adevutīd, arādhāsah

„Und manchmal ist ein Weib (?), ist leuchtender als der Mann, wenn dieser nicht zu den Lichtwesen halt und (ihnen) nicht spendet“

„Leuchtender“, weil mehr *brāhman* besitzend

VI, 41, 1

sutāh soṃso ásutād, indra, vásyān,
ayám śreyāñ cikītuḥ rānāya
etām tūirva, ūpa yāhi yaññam,
tēna vísvās távīr ā prnasva!

„Der gekelterte *Sóma*, Indra, ist leuchtender als der ungekelterte, dieser ist strahlender für einen, welcher

den Entschluß gefaßt hat (wortlich „gestrahlt hat“, nämlich mit dem *bráhman*, welches Denken, Wollen und Tatkraft ausstrahlt), zu kämpfen Komm zu diesem Opfer, o Siegreicher, fülle dir mit ihm alle deine Kräfte an!“

Daß der gekelterte *Sóma* reineres Feuer ist, als der ungekelterte, ergibt sich aus dem oben S 73 ff Ausgeführten

VI, 44, 7 heißt es von *Índra*

papānó devēbhya vāsyō acant

„Als er (*Índra*) getrunken hatte, strahlte er leuchtender (wortlich Leuchtenderes), als die (anderen) Lichtwesen“

Selbstverständlich, da der *Sóma* *Índras* Herzensfeuer, *bráhman*, vermehrt hat

VII, 32, 19

*nahí tvā́ anyān, maghavan, na āpyam,
vāsyō ásti pitā cand*

„Denn keine Freundschaft, Gabenreicher, ist für uns leuchtender, als du, nicht einmal ein Vater ist es“

Índra als die höchste Verkörperung des Himmelslichtes ist natürlich der leuchtendste *deva*. Da das Gut wie die Gabe, wie wir sahen, Licht ist, so ist deren Spender natürlich leuchtend. Letztere Anschauung findet auch in der folgenden Strophe ihren Ausdruck

VIII, 1, 6

*vāsyāñ, indrásī me pitúr
utá bhrātúr ābhūjātaḥ
mātā ca me chadayaṭhaḥ samā, vaso,
vasutvanāya, rādhasē*

„Leuchtender, *Índra*, bist du für mich als ein Vater und als ein Bruder, der nicht spendet. Die Mutter und du erscheint (*paraissēz*, nicht *sembler*) mir als Gleiche, o Leuchtender, für das Leuchten, für die Gabe“

VIII, 20, 18

*yé cārhanī marūtāḥ, sudānavaḥ,
smān mīlhūsas cāranī yé,
dītas cū ā na ūpa vāsyasā hrdā
yūvāna ā vavrdhvan!*

„Und die da strahlen, die Marút (= die Gewittergotter), die Schonleuchtenden¹⁾, die zusammen regenspendend einhergehen kommt von dort herbei zu uns mit leuchtenderem Herzen, ihr Junglinge!“

Wenn das Herz „leuchtender“ genannt wird, so ist es klar, daß damit auf das *bráhma*n der Marút angespielt wird, vgl VII, 56, 16 (oben S 32)

X, 37, 9

*yásya te visvā bhúvanāni ketunā
pra cērate ni ca vísante aktubhik,
anāgāstvena, harikesa sūrya,
āhnāhnā no vásyasāvasyasōd ihi!*

„Du, durch dessen Licht alle Lebewesen ausgehen und sich in den Nächten wieder niederlegen, gehe, gelbhaariger Sūrya (= Sonne), da wir uns gegen dich nicht vergangen haben, Tag für Tag für uns auf, so daß jeder dieser Tage leuchtender werde!“

Als Adverbium steht *vásyas* an folgender Stelle

VIII, 48, 9

*tvam hi nas tanvāh, soma, gopī
gātregātre nisasāthā nicakṣāh
yāt te vayān praminūma vratāni,
sā no mrla susakhā, deva, vásyah!*

„Denn du, Sóma, hast dich als der Huter unseres Leibes in jedem einzelnen Gliede niedergelassen als der, der die Manner erleuchtet. Wenn wir deine Satzungen übertreten haben, so erbarme dich unser als guter Freund, o *deva*, in leuchtender Weise!“

Wie Sóma selbst, so leuchtet auch sein Erbarmen.

c Der Superlativ *vásīstha*

endlich kommt — außer wo er Eigen- oder Geschlechtsname der bekannten *Ṛsi*-Familie ist — nur an drei Stellen vor, denn das Zitat 227, 1 = II, 36, 1 bei Graßmann ist falsch. Dort steht die Verbalform *vasīsta*

In II, 9, 1 ist *vásīstha* Beiwort Agnís, ebenso in

¹⁾ *suddānu* = awest *hudānu*, *√ dā*, s oben S 33, 103

VII, 1, 8

*ā yās te, agna, ūdhaté ānikam,
vāsistha, sūkra, dīdivah, pāvaka'
utó na ebhīh starathav ihā syāh'*

„Heran (trete), der dem Antlitz entzunde, o Agni, leuchtendster, glanzender, strahlender, flammender! Und auch durch diese unsere Lobgesänge sollst du hier sein!“

Der letzte Satz grundet sich auf die Anschauung, daß die Lieder, wie schon die Etymologie von *íc* (Idg F XLI, 202) beweist, Feuer sind. Auch sie hielten das Opferfeuer entzunden — Daß in dieser Strophe *vāsistha* nur „leuchtendste“ bedeuten kann, ergibt sich aus den anderen Synonyma im 3. Vers.

In X, 95, 17 endlich nennt sich Purūṇavas *vasisthah*, sicherlich auch „der Leuchtendste“, „der Glühendste“. Er sagt von sich selbst *hṛdayam tapyate me* „mein Herz wird durchgluht“, „mein Herz brennt“, und die Apsaras verkündet ihm *prajā te devān havisā yajāti, svargā u tvām āpi mādayāse* „Dein Sohn wird den *devā* mit Opfergabe opfern, und dann wirst auch du dich im Feuerhimmel berauschen“. Der Sohn des Purūrāvas aber ist nach dem Mahābhārata Āyú, das aus den Reibholzern gewonnene Opferfeuer (PW I, Sp 678).

Daß endlich der Eigennamen *Vāsistha* nicht „der Beste“, sondern „der Leuchtendste“ bedeutet, ist selbstverständlich. Denn diesen Namen führt ein berühmter *ṛṣi* des RV und seine Nachkommen, und *ṛṣi* bedeutet „Strahler“ im Sinne des Ausstrahlens der Lieder durch das *brāhman*.

So ergibt sich denn, daß das Wort *vāsu* im ganzen RV an keiner einzigen Stelle eine andere Bedeutung hat, als diejenige, welche durch seine Etymologie gegeben ist. Als Adjektivum bedeutet es „leuchtend“, als neutrales Substantivum „das“, als maskulines Substantivum „der Leuchtende“. Als maskulines Substantivum ist es teils Synonymon von *devā*, teils bezeichnet es besondere Klassen der „Verkörperungen des Himmelslichtes“. Das Adjektivum wird oft

zur Bezeichnung des Reichtums gebraucht, wie andere Ausdrücke des Lichtes, und ebenso das substantivierte neutrale Adjektivum, heißt aber auch in diesen Fällen nur „leuchtend“ und „das Leuchtende“. Diese Verwendung des Wortes erklärt sich aus der Anschauung, welche die Arier und wohl schon die Indogermanen — vgl. das lateinische *dives*, oben S 118 — von der Herkunft und von der Natur des Reichtums hatten.

Bei der nahen Verwandtschaft des Vedischen und des Awestischen und der Gleichzeitigkeit der vedischen und der awestischen Texte ist es nun selbstverständlich, daß auch das awestische *vohu* die Bedeutung „leuchtend“ haben muß.

II Awestisch *vohu*.

Die Pahlavi-Übersetzung hat, wie Bartholomae in seinem Wörterbuche angibt, für das awestische *vohu* das Wort *reh*, und dies entspricht dem neupersischen *bih* „gut“. Nach Vullers ist dieses Wort *epithetum peculiare fidei Zoroastriis et qui illam profitebantur Zoroastrii discipulorum*. Mit dem Worte *daēnā* verbunden erscheint es in dem modernen *bih-din*, was Vullers mit *optimus religionis, s. optimae religionis cultor* übersetzt. Das Wort ist heute die Bezeichnung der mazdayasnischen Laien, vgl. Darmesteter, ZA I, S LI nebst Fußnote 1. Es wurde einem awestischen **vohu-daēna* entsprechen, also ursprünglich bedeuten „ein leuchtendes Herzensfeuer besitzend“, „Besitzer eines leuchtenden Herzensfeuers“, und darum der richtigen Erkenntnis.

Der neupersische Superlativ *bihist* hat nur die Bedeutung „Himmel“ im religiösen Sinne, entspricht also genau ved. *vāhīstham*, awest. *vahištəm* „Feuerhimmel“ (wörtlich „das Leuchtendste“).

Demnach hat im Iranischen das Wort *vohu* genau so wie das Wort *daēnā* im Laufe der Zeit infolge des Verblassens der alten Anschauungen einen Bedeutungswandel erfahren. Wann die neue Bedeutung eingetreten ist, das wäre genauer zu untersuchen. Es ist möglich, daß sich in den jüngsten Teilen des Awestas bereits die Ansätze dazu finden. Aber ein Überblick über die von

Bartholomae gesammelten und geordneten Stellen zeigt schon, daß im allergrößten Teile des Awestas *vohu* die seiner Etymologie entsprechende Bedeutung genau so hat, wie das entsprechende *vāsu* im R̥gveda.

Diese Bedeutung, „leuchtend“, Subst Neutr „das Leuchtende“, „der Feuerhimmel“, fehlt im Altiranischen Wörterbuch, da Bartholomae für seine Bedeutungsansätze teils von den falschen Ansätzen der Vedawörterbücher, teils vom Mittel- und Neupersischen ausgeht. Sein Bedeutungsansatz für das Adjektivum *vohu* lautet „gut“, d. i. so wie etwas oder jemand entsprechend seiner Bestimmung beschaffen sein soll, „geeignet, tauglich, günstig, forderlich, religiös und moralisch gut“. Da diese Definition völlig verfehlt ist, so ist es kein Wunder, wenn Bartholomae zu der weiteren Erklärung gezwungen ist „eine scharfe Scheidung der Bedeutungen ist nicht durchzuführen“.

Für das jungawestische neutrale Substantivum setzt Bartholomae, Sp 1398, die Bedeutungen „das Gute, Gut“ an. Dieser Ansatz ist insofern falsch, als er wie der des PW auf der irrigen Ansicht beruht, die Bedeutung „Besitz“, „Reichtum“ sei von der Bedeutung „gut“ des Adjektivums abgeleitet, die ihm gar nicht zukommt. Noch schematischer und ebenso falsch ist der Bedeutungsansatz für das gāθische neutrale Substantivum auf Spalte 1396 Neutr als Subst „Guthaben, Lohn“, von dem etwas den Menschen nach Abwägung seiner Taten erwartet. „Guthaben“ ist eine Wortbildung, welche auf ganz modernen europäischen Anschauungen beruht und dem modernen europäischen Geschäftsleben entlehnt ist. Nach Weigands Wörterbuch, 5 Aufl, Sp 782 erscheint das Wort „Guthaben“ zuerst im Jahre 1808 bei Campe! Trotzdem verwendet Bartholomae diesen Begriff zur etymologischen Deutung eines Wortes, welches in der Sprache eben erst selbsthaft gewordener Nomadenstämme vorkommt! Ganz abgesehen von der Tatsache, daß von einer Abwägung der Taten in den Gāθā nirgends die Rede ist.

Wir betrachten die awestischen, das Wort *vohu* betreffenden Tatsachen in derselben Reihenfolge, in der wir die das vedische Wort *vāsu* betreffenden betrachtet haben, können uns aber nach dem bereits Gesagten nun kurzer fassen

1 Das maskuline Substantivum *vohu*, dem vedischen *vāsu* = *devā* entsprechend, kann natürlich im Awesta nicht vorkommen, weil Zoroastria aus den arischen Mächten des Lichtes Mächte der Finsternis gemacht hat, *vohu* aber nicht im *daēvischen* Sinne verwendet wird.

2 Das neutrale Substantivum *vohu*

Nach Bartholomae kommt es in den Gāthā in der Bedeutung „Guthaben“, „Lohn“ dreimal vor Y 31, 10; 47, 6, 49, 8. Alle drei Stellen sind eschatologischen Inhalts, und die ersten beiden hängen eng miteinander zusammen

Y. 31, 10

*gūštā yē mātiā ašēm ahūmbiṣ vīdōvā, ahurā,
ərəžuxdāi vacarəhəm xšayamnō hīcō vao
šwā āθrā suxrā, mazdā, varəhāu vīdātā rənyā*

„Horet den, der die Wahrheit erdacht hat, der das Leben heilt, der Wissende, o Herrscher, so daß er, seiner Zunge mächtig, die Worte wahr zu sprechen vermag in bezug auf die Verteilung der beiden Gegner auf das Licht durch dem leuchtendes Feuer, Verstand!“ Bartholomae übersetzt „der nach Gefallen die Worte seiner Zunge zu bewahrheiten vermag, wann durch dem rotes Feuer, o Mazdāh, das Guthaben der beiden Parteien verteilt wird“

Y 47, 6

*tā dā spəntā mainyū, mazdā, ahurā,
āθrā varəhāu vīdātīm rānōibyā*

„Durch diesen erleuchteten Geist, Verstand, Herrscher, wirst du für die beiden Gegner durch das Feuer die Verteilung auf das Leuchtende (= das Licht) vornehmen lassen (worthoch geben)“ Bartholomae „durch diesen heiligen (!) Geist, o Mazdāh Ahura, mittelst des Feuers wirst du die Verteilung des Guthabens an die beiden Parteien vollziehen“

Y 49, 8

*fərašaoštrā urvāzistəm ašahyā dā
sarēm — taī Ūvā, mazdā, yāsā, ahurā —
maibyācā, yəm vanhāu Ūvahmī ā xšaθrōi
yavōi vīspāi frašītanōhō ānāmā*

„Dem Frašaoštra wollest du leuchtendste Gemeinschaft mit der Wahrheit geben — darum bitte ich dich, Verstand, Herrscher! — und mir, die (Gemeinschaft mit ihr) in deinem lichten Reiche, für alle Zeit wollen wir alle (plur.) deine Geliebtesten sein.“ Bartholomae „Dem Frašaoštra gewähre die wonnigste (!) Gemeinschaft mit Aša — darum bitte ich dich, o Mazdāh Ahura, — und mir den Gewinn des Guthabens in deinem Reich. Für alle Zeit wollen wir (deine) Gesandten (!) sein.“ Nach den Pluralen der letzten Zeile ist es doch ganz sicher, daß Zaraθuštra für Frašaoštra und sich und seine Anhänger das nämliche erbittet.

In der zuletzt übersetzten Stelle ist *vohu* also gar nicht Substantiv, sondern Adjektiv. In allen diesen aber kann von einem angeblichen Verteilen von Guthaben der beiden Parteien selbstverständlich gar keine Rede sein. Das substantivische *vohu* heißt wie im Veda „Licht“.

Der Ausdruck „Verteilung auf das Leuchtende“ ist einer zweifachen Deutung fähig. Minder wahrscheinlich ist die, daß dieses „Leuchtende“ („Licht“) hier allgemein für „Feuer“, also das des Himmels und das der Hölle, steht, daß auch die Hölle ihr Feuer hat, haben wir ja bereits gesehen vgl. S 9, 106, 155 ff, 159. Aber dann würde Zaraθuštra wahrscheinlich einen anderen Ausdruck als „das Leuchtende“ gewählt haben, da das Höllenfeuer ja als finster gedacht wird. An sich sind im Arischen Licht und Feuer untrennbar verbunden, so daß dieselben Ausdrücke „Licht“ und „Feuer“ zugleich bedeuten. Aber es gibt auch ein *asūrta*, awest *axšarata* = „nichtleuchtendes Feuer“ (s. S 11, 16, 140), und Zaraθuštra trägt der Tatsache, daß ja auch die Devaverehrer den Feuerkult haben und auf einen Aufenthalt im Feuerhimmel hoffen, dadurch Rechnung, daß er ihrem Feuerhimmel sogar finsternes und darum schlechtes

zuschreibt, der für ihn „das Haus der Lüge“ ist, s oben S 10 Der Ort des guten Feuers (*xvāšra*, s S 9, 18, 36 ff, 57 f, 159) ist der Feuerhimmel

Wahrscheinlicher also ist es, daß in den eben übersetzten Strophen zu „auf das Leuchtende“ der Begriff „und auf das Finstere“ zu ergänzen ist Eine solche Ergänzung eines Substantivums, besonders eines gegensätzlichen, zu dem durch Worte Ausgedruckten ist eine Eigentümlichkeit des Arischen Ein Beispiel begegnete uns oben S 134 in der Strophe RV VIII, 1, 6, wo im Texte steht *„mātā ca „und die Mutter“*, was bedeutet „du und die Mutter“ Man sagt *īdāsī* und *rōdāsī*, um mit beiden Wörtern die gesamte Welt zu bezeichnen Der erste Ausdruck bedeutet „die beiden, die Finsternis und“, der zweite „die beiden, das Licht und“ Im ersten Falle ist zu ergänzen „das Licht“, im zweiten „die Finsternis“ Im Awesta begegnen elliptische Duale und Plurale wie *grēhmā* „Grēhma und (seine Anhänger)“, *mazdā ahurānō* „der Verstand, der Herrscher, und (die anderen Lichtwesen)“, *pitara* die beiden, der Vater (und die Mutter)“ = ved *pitārau dvāṇibya haca nārēbya* „von zweien, von einem Mann und (einem Weib)“ Vgl Reichelt, Aw Elementarbuch §§ 421 423 (*saṇō* Y 43, 2 ist Infinitiv, *saṇ* Y 45, 7 acc pl n. Diese beiden Beispiele sind also bei Reichelt zu streichen)

Ein Überblick über die von Bartholomae, Sp 1398 unter aa) aufgeführten Belege für das substantivische neutrale *vohu* zeigt, daß dieses Wort nur selten (V 3, 20) wie *vāsu, īti, ərəti* = *aši*, materiellen Besitz bezeichnet, überall aber „das Licht(e)“ bedeutet Als besonders charakteristisch führe ich folgende Stellen an

Yt XI, 3

*daēna mazdayasnis vīspaīšu vaohušu vīspaēšua ašo i.šraīšu
harīya dātēma, aša dātēm zaraθuštri*

„Das mazdayasnische Heilenslicht (als Lehre oder Erkenntnisquelle, s oben S 112) ist unter allen Lichtern und (insbesondere) unter allen Lichtern der Wahrheit das am meisten die Wahrheit gebende, und demnachst (ist es) die zaraθuštrische Satzung“ Wolff übersetzt „die maz-

dayasnische Religion (ist's, die) bei allen ašaentstammten (das Geforderte) am besten wahrmacht — desgleichen das zaraθustrische Gesetz " Trotz der Ergänzung des im Texte nicht stehenden „das Geforderte“ ist mi das ebenso unverständlich wie dem Übersetzer selbst, der in der Fußnote ein Fragezeichen hinzufügt

Hier steht *vohu* unter anderen Ausdrücken des Lichts, die seine eigene Bedeutung sichern

Yt XIII, 153

imaica zqm yazamaide, aomca asmanem yazamaide, tāca vohu yazamaide yā aptərəstā

„Wir opfern dieser Erde und wir opfern jenem Himmel und wir opfern allem Leuchtenden, das sich zwischen beiden befindet“ Wolff „Die Erde hier verehren wir, und den Himmel dort verehren wir, und (all) das Gute, das sich dazwischen (befindet), verehren wir“

Yt XIV, 57

*haomam barre sāvri baoyem,
haomam vərəθrājanem barre,
npātārem vohu barre,
pātārem tanuye barre*

„Haoma trage ich, den vom Sieden erlosenden, Haoma trage ich, den Toter der Angreifer (= der Feinde), ich trage den, der das Licht hutet (oder verwahrt), ich trage den Schutzer für meinen Leib“ Wolff „Einen vor dem Untergang rettenden Haoma(stengel) trage ich [als Zauber] bei mir, einen sieghatten Haoma(stengel) trage ich bei mir, den Beschützer des Guts (!) trage ich bei mir, den Beschützer (meiner) Person trage ich bei mir“

sāvri ist nicht mit Bartholomae zu *sir* „verbrechen“, sondern zu *sir* „sieden“ zu stellen, derselben Wurzel, welche im Vedischen von der Überführung in den Feuerleib und in das Himmelsfeuer gebraucht wird Nach dem Avesta findet dieses Sieden in glühendem Erze statt und beschädigt nur die Anhänger der Lüge, nicht aber die der Wahrheit In unserer Stelle wird dieser Schutz vor der Beschädigung dem Haoma zugeschrieben, was natürlich unzaraθustrisch

ist Auf dieser Anschauung beruht das Beiwort *dūraoša*, welches der Haoma im jüngeren Awesta fuhr und welches bedeutet „der das verderbliche (= daēvische) Feuer entfernt“, s unten, Anm 1, S 159 f Daß Haoma der „Hüter“ oder „Verwahrer des Lichtes“ heißt, ist nach dem oben S 68 ff Gesagten verständlich

Der Feuerhimmel wird Y 43,3 und 51,6 als *vahyō vanehāuš* bezeichnet, was natürlich nicht heißt „was besser ist, als gut“, sondern „was leuchtender ist, als das Leuchtende“ Zaratuštra nennt seine Lehre *vohu* „das Leuchtende“, Y 33,2, da sie ein Ausstrahlen seiner *daēnā* ist, s oben S 112 Im Yasna haptanhāiti wird das dieser Lehre Entsprechende *vohu* „das Leuchtende“ genannt, wie es Y 39,4 heißt „und wie du, Herrscher, Verstand, gedacht und gesprochen und gegeben und gewirkt hast alles Leuchtende (*vohu*), so wollen wir dir geben, so wollen wir dir (= für dich) lehren, so wollen wir dir mit diesen Dingen (= mit Gedanken, Worten, Gaben und Werken) opfern, so wollen wir dich verehren, so wollen wir dich bitten (worthlich „nach dir zielen“), Verstand, Heilsheit!“

Somit ergibt sich, daß im alten wie im jüngeren Awesta das substantivische neutrale *vohu* überall „das Leuchtende“ oder „das Licht“ bedeutet, auf materiellen Besitz aber nur selten angewendet wird

3 Das Adjektivum *vohu*

wird in den Gāthā, wie ein Überblick über die von Bartholomae, Sp 1395 f, gegebenen Stellen zeigt, nur von Personen und Dingen gebraucht, welche entweder selbst — mikro- oder makrokosmisches — Himmelsfeuer sind, oder sich in ihm befinden, von ihm erfüllt sind oder mit ihm zusammenhängen

In eschatologischer Beziehung ist also alles *vohu* „leuchtend“, was mit dem Feuerhimmel, der Y. 44,8 *vohū urvācšatī* „das helle Licht“, an anderen Stellen *vahyāh* „das Leuchtendere“ und *vahišta* „das Leuchtendste“ heißt, zu-

sammenhangt, also auch die Aufnahme (*ādā*, Y 33, 12) oder der Übergang (*parāḍa*, Y 48, 2) in ihn.

Leuchtend wie das Herzensfeuer sind seine Ausstrahlungen und Wirkungen oder Verkörperungen (*manah*, *mainyu*, *cisti*, *fiāṣasti*, *sravaḥ*), seine Besitzer (*x^haētu*, Y 39, 5), sowie das, was vom *x^hvaṛənah* erfüllt ist (*xšaḍra*, *apascā vahištā sraēštā*, Y 38, 4 5), leuchtend ist natürlich auch, der Etymologie entsprechend, die Wahrheit (*aša*) und der Wohlstand (*aṣi*), also namentlich die Weidewirtschaft und ihre Produkte (*vāstrya*, *āramati*, *u^hvaṛā*, *iš*, *āzūtī*, *parəndī*, Y hapt 38, 2) Ist sie doch die Grundlage und das Ziel der zaraθuštrischen Lehre.

Die Wahrheit erfordert die Zuchtung des Rindes (Y 44, 20), diese ist das Werk des „leuchtenden Denkens“ (Y 34, 14) „Die auf Grund des Rindes wohnen“ (= die ihre Wohnstatt auf der Rinderzucht begründet haben) ist im Y hapt 37, 2 die Bezeichnung der Anhänger der Lehre Zaraθuštras Der Viehzüchter ist derjenige, der der Luge (*druy*) nicht anhängt (Y 31, 15)

Gibt doch die Kuh die Milch, welche nach arischem Glauben wie der Sôma das Herzensfeuer entzündet, s oben S 71 ff, 90 ff Und so sagt Zaraθuštra von ihr Y 48, 6 „Denn sie hat uns gute Wohnstatt, sie uns Dauer gegeben (weil sie nämlich die Hauptnahrungsmittel liefert), sie die Kraft zum (oder beim) Leuchten des leuchtenden Denkens Darum hat für sie der Verstand (*mazdāh*) durch die Wahrheit (*aša*) die Pflanzen wachsen lassen, der Herrscher, bei der Geburt des ersten Lebens“

Daß *vohu* als Beiwort von *aša* „leuchtend“ bedeutet, läßt sich schon aus der einen Gāōā-Stelle Y 32, 2 be-
weisen

aēibyō mazdā ahurō sārəmnō vohū manənhū,
xšaḍrāt hacā, partī mraot, aša hu^h hazā x^hənvātā
spreitəm vō ārmaitīm, vaṛuhīm, vaṛəmaidī hā nō aṛəha!

„Ihnen antwortete der Verstand, der Herrscher, sich vereinigend mit dem leuchtenden Denken, auf Grund seiner Herrschaft, gut befreundet (= in guter Freundschaft) mit der himmelslichtigen Wahrheit „Wir haben uns eure

erleuchtete Āramatī, die leuchtende, erwählt, sie sei die Unsere!“

Hier steht also bei *aṣa* statt des gewöhnlicheren *vohu* das unmißverständliche *ṣṣṇvat*

Ebenso steht in einer anderen Gāthā-Stelle, Y 30, 2, *sūcā manarohā* statt des gewöhnlichen *vohū manarohā*, s unten S 32, Fußn 1 u 154 f Auch diese Stelle allein schon beweist, daß *vohu* „leuchtend“ heißt.

Vohu manah heißt also nicht „der gute Sinn“, sondern „das leuchtende Denken“, „der helle Gedanke“ Daß *manah* vor allem das Denken bedeutet, wird durch die arischen Belegstellen des Wortes ebenso bewiesen, wie durch die Bedeutung der zu seiner Wurzel gehorigen Wörter der anderen indogermanischen Sprachen Als Ausstrahlung des Herzensfeuers (*bráhmaṇ*, *daēnā*) aber ist das *manah* selbstverständlich Feuer, Licht RV VI, 9, 5 heißt es von dem „in allen Menschen befindlichen“ Feuer (*agnī vaṣṣvānarā*)

dhruvām jyōtir nihitam drsaye kām,
mano jāvistham patáyatsv antah,
visve devāḥ sámanasah sáketā
ékam krátum abhí ví yanti sādhu

„Ein festes Licht ist es [das Feuer] niedergelegt (namlich im Herzen) zum Schauen (= damit es das geistige wie das leibliche Schauen bewirke, s. die Bemerkungen zu *ṽ dī*, oben S 33 f), das schnellste Denken unter allen, die da fliegen (Sinn Obwohl das *mānas* im Herzen der Geschöpfe fest sitzt, so fliegt es doch schneller, als alle flugbegabten Wesen) Alle *devā*, eines Denkens, eines Lichtes (*léta*, *ṽ cit*, hier wohl im Sinne von „Willen“) kommen richtig von verschiedenen Seiten zu der einen (Geistes-)Kraft (namlich der des *agnī vaṣṣvānarā*) zusammen“

Zaraθuštras Lehre ist nicht auf den Glauben und auf das Gefühl, sondern auf den Verstand gegründet Sie zeigt weder mit der jüdischen, noch mit der christlichen Religion Verwandt-

schaft Die höchste Macht, welche die Welt regiert oder regieren soll und schließlich den Sieg über die Mächte der Finsternis, d. h. des Unverständes, erringen wird, ist nach Zaratustra der Verstand (*mazdāh*), mit dem er sich befragt, auf den er seine Lehre begründet, und der durch das „leuchtende Denken“ gegen das sinnlose Hinschlachten des Viehes bei den devischen Opfern wirkt. Der standige Zusatz *ahura* „der Herrscher“ drückt aus, daß dieser Verstand hoher steht, als das „leuchtende Denken“, „die Wahrheit“, „das Herzenslicht“ (*dānā*) und seine anderen Gehilfen. *Mazdāh* ist Substantivum, und da der Träger dieser Bezeichnung der Vater des Gedankens (*manah*) ist, so ist ihre Bedeutung „Verstand“. Die Übersetzung „der weise Herr“ verkennt den Grund, aus welchem *ahura* stets bei *mazdāh* erscheint. Durch die christlichen Begriffe, welche die Iranisten der Logik und der Etymologie zum Hohne überall in das Avesta-Wörterbuch hereingebracht haben, und durch zahlreiche andere Mißdeutungen, die nur dadurch möglich wurden, daß keiner von ihnen die Anschauungen erkannt hat, welche die Arier vom Mikro- wie vom Makrokosmos hegten und daß sie wie die Indologen den durchaus unwissenden späten Erklärern der alten Texte ein blindes, durch und durch unwissenschaftliches Vertrauen entgegenbrachten, ist es nun glücklich so weit gekommen, daß der größte Teil des Avestas unlogisch und darum unverstandlich geworden ist. Zaratustra erscheint in den Übersetzungen der Gāthā als ein frommelnder, hirnloser Pietist, der Mann, der den Verstand und das „leuchtende Denken“ als einzige Erkenntnisquellen anerkennt!

Aber den Verstand wie das „leuchtende Denken“ stellt sich Zaratustra, insoweit in den Anschauungen seiner Zeit befangen, als Feuer vor, welches die Welt umgibt und in jedem Menschen heizen flammt. Und darum nennt er die Anhänger seiner eigenen Lehre „die, welche ein gutes Herzensfeuer haben“ (*hudaēna*, *hūdāy*, *hūdāh*), „die Erleuchteten“ (*dūša*, *√ dī*) und „die Glühenden“ (*arədra*, zu lat. *ardeo*, av. *arədvī*, ved. *arđyāmi*), und das Gebet dieser „Glut-

menschen“ — vgl das indische *tāpasá*, das dem Sinne nach genau dem awestischen *arədra* entspricht — ist *vahma* „Glut“, „Licht“, von derselben Wurzel *vas* gebildet, zu der *vohu*, *vahyah*, *vahišta* gehört¹⁾

Anmerkungen.

1 Die Überführung in den Feuerleib

Darüber, wie sich die vedischen Stämme die Überführung in den Feuerleib dachten, gibt uns der Rgveda befriedigende Auskunft. Die wichtigste Stelle ist ein Begleittext zur Leichenverbrennung, in welchem es heißt

RV X 16 1 Zerbrenne diesen nicht (*mainam vi daho*), Agni, und umgluhe ihn nicht rings (*mābhī soṇo*, dem Sinne nach wohl = versenke ihn nicht am ganzen Leibe), zerfetzte nicht seine Haut, nicht seinen Leib! Wenn du ihn gekocht gemacht hast (*śrīdām kṛādvo*), Wesenkenner, dann schicke ihn zu den Vatern (= zu den Manen)!

2 Wenn du ihn gekocht gemacht hast, (*śrīdām yadā kārasi*), Wesenkenner, dann umgib ihn mit den Vatern, damit er auf diese Einföhrung ins Leben gehe (d h gib ihm eine Begleitung von früher Verstorbenen, bereits in Lichtgestalten Verwandelten, damit ihn diese sicher nach dem Ort des ewigen Lebens geleiten); dann soll er der unumschränkte Führer der *devá* werden

4 Der Bock ist dein Anteil, mit Glut verbrenne diesen (*tāpasū tām tapasva*), diesen moge deine Hitze (*soṇis*) verbrennen, diesen

¹⁾ Aus der Bedeutung von *vohu* ergibt sich die Etymologie von *vohunī* „Blut“ (im Anfang der Komposita sasanidisch *vohuna-* geschrieben, wohl für *vohunā-*) *vohu-nā* bedeutet „Feuerführung“. Daß das Blut die Wärme im Körper verteilt, war durch Beobachtung am Lebendigen wie am Toten leicht festzustellen. Darum heißt Blut“ auch *vahutāt* „Feueressenz“, „Feuersubstanz“ (V 6, 7. 29)

deine Flamme (*arcīh*) Diejenigen deiner Körper, welche heilbringend sind, Wesenkenner, mit denen führe diesen in die Welt des Guthandelnden!

5 Entlaß ihn wieder, Agnī, zu den Vatern, der in dir da gebracht (*āhutaś*) dahingeht unter *svadhā*-Rufen Sich in Leben kleidend gehe der Ruckstand (*sésah*) hin, mit seinem Leibe vereinige er sich, Wesenkenner!

7 (An den Toten) Gegen Agnī lege dir eine Hülle um mit den Gliedern der Kuh; bedecke dich mit Talg, mit Fett, so wird dich nicht der Kuhne, sich seiner Flamme (*hārasā*) gewaltig Freuende, fest umklammern in dem Bestreben, dich zu verbrennen (*vāhaksyān*)

Aus diesen Strophen ergibt sich zu volliger Gewißheit, daß man unter allen Umständen ein Verzehren des Körpers durch das Feuer verhindern wollte, und daß man in der Leichenverbrennung nur ein „Kochen“ sah, welches nicht zur Vernichtung des materiellen Leibes dienen, sondern diesen vollständig und unverletzt in Himmelsfeuer verwandeln sollte. Man deutete die Körperbewegungen, die ein brennender Leichnam ausführt, als wiedererwachendes Leben, sah sein Aufgehen in der Glut und schloß daraus, daß er sich in Feuer verwandelte und dann von den durch das Opfer herbeigerufenen Manen (s. auch X, 154), da er selbst ja den Weg nicht kannte, in das Himmelsfeuer geleitet wurde. Damit das Feuer (Agnī) die Leiche nicht verzehre, bot man ihm als Ersatz einen Bock als Nahrung und bedeckte außerdem Glied für Glied des Toten mit den entsprechenden Körperteilen einer Kuh, welche im späteren Ritual den Namen *anustānī* „die genau Bedeckende“ führte. Man bot Agnī also ein an Volumen reicheres Mahl und hoffte ihn auf diese Weise zu bestimmen, auf das Verzehren des Toten zu verzichten. Aber ebenso sorgsam war man darauf bedacht, daß dem Toten bei der Umwandlung in Feuer

nichts von seinem Leibe verloren gehe Da man nun beobachtete, daß bei der Verbrennung ein Rückstand an Asche und Knochen verblieb, so wünschte man (Str 5), daß sich auch dieser Rückstand (*sésah*, was Graßmann und Griffith in hier unwahrscheinlicher Weise auf die Hinterbliebenen gedeutet haben) „in Leben kleide“ und mit seinem Leibe vereinige Ganz verfehlt ist der Versuch J. W Hauers, Die Anfänge der Yogapraxis, Stuttg 1922, S 105ff., RV X, 16 auf „die Zeremonie der Erhitzung des in Ekstase zu versetzenden, in Schemtod fallenden Geweihten“ zu deuten — In einem anderen Bestattungstexte heißt es:

- RV. X, 56 1 Dieses (der feuergluhende Leib auf dem Scheiterhaufen) ist dem eines Licht, und darüber hinaus ist dem eines (das der Sonnenstrahlen, die den Weg nach dem Feuerhimmel bilden?) mit dem dritten Lichte (dem des Feuerhimmels) vereinige dich (oder in das dritte Licht gehe ein)! Bei der Vereinigung (oder beim Eingehen) sei willkommen, ein Liebling der *devá* in der höchsten Geburtsstätte!
- 2 Dein Leib, o Renner (= Agní, der hier angeredet wird), der den Leib (des Toten) fuhr, verleihe lieben Schutz uns (und) dir (dem Toten) Nicht vom Wege abkommend sollst du dich, die *devá* zu stützen, wie im Lichthimmel, dem großen Lichte (Agnís, der die Verwandlung in den Feuerleib vornimmt) angleichen (*ā mīmīyāh*, wörtlich „sein Ausmaß annehmen“)
- 4 Über die Große dieser (der *devá* = „Lichtwesen“) haben von je die Vater (= Manen) geherrscht (vgl X, 16, 2, oben S 147), als *devá* (Lichtwesen) haben sie (die Vater) in die *devá* die Kraft gelegt. Sie haben zusammengefaßt, und alles, was geleuchtet hat (= was aus den *devá* ausgestrahlt ist), das ist in ihre (der *devá*) Leiber wieder eingegangen

5. Durch ihre Kräfte haben sie von je das ganze Dunkel (*rājah*, d. i. die Menschenwelt, über der sie sich im Lichthimmel befinden) umschritten, ihre früheren Stätten, die ungemessenen, ausmessend (= durchmessend), in ihren eigenen Leibern haben sie von je alle Wesen zusammengehalten, sie haben sie vielfältig ausgestromt nach allen Geschöpfen hin

In den beiden letzten der eben angeführten Strophen ist also schon eine entwickeltere Lehre enthalten, nach welcher die Seelen der Geschöpfe Ausstrahlungen personlicher *devá* sind, in deren Leiber sie nach der Verwandlung in Himmelsfeuer wieder zurückkehren

In einem dritten Bestattungsliede lesen wir

- X, 154 2 Denen die Glut (*tápas*) nichts anzuhaben vermag, die durch die Glut in das Himmelslicht (*svar*) eingegangen sind, die sich Glut erworben haben (und) Große, zu denen sollst du hingehen!

Endlich

- X, 15 8 Unsere früheren Vater, die den Soma liebenden, sind herbeigefahren zum Soma-trunke, die leuchtendsten (*vasisthāh*) Mit ihnen soll Yamá sich gemeinsam erfreuend die Opfergaben verzehren, willig mit den Willigen, so viel ihm beliebt
- 10 Die Wahrhaften, Opfernahrung Verzehrenden, Opfernahrung Trinkenden, mit Indra, mit den *devá* den Wagen Teilenden komm, Agní, mit tausend die *devá* preisenden, höchsten, früheren Vatern, welche die Glut (= den Feuerhimmel) bewohnen (*gharmasádbhīh*)
- 11 Ihr von Agní bereiteten (*ágnsvātīh*) Vater, kommt herbei! Setzet euch jeder auf seinen Sitz, die ihr gute Führung (des Toten, der verbrannt wird, ins Jenseits) gewahrt! Ver-

zehret die Opferspeisen, die euch auf dem *barhīs* dargeboten (aufgetragen) sind! Dann gewahret uns mit allen Mannen versehenen Reichtum (*rayīm*)!

- 14 Die durch Agnī Verbrannten und die durch Agnī nicht Verbrannten (*yé agnīdagdhā yé ānagnīdagdhā*), die sich inmitten des Lichthimmels (*āvāh*) nach Belieben berauschen, mit diesen zusammen gestalte als Selbstherrscher nach Wunsch unter Führung ins (jenseitige) Leben diesen Leib!

Wenn *agnīsvāttāh* in Strophe 11 bedeutete „von Agnī verzehrt“, so mußte die spätere Vorstellung vorliegen, die uns in X, 56, 4 5 begegnete. Wahrscheinlicher ist es, daß *svāttāh* im Sinne des Partizipiums von *sūd* steht, der Wurzel, welche in den Āpī-Liedern von der Zubereitung der Opfergaben für die *devā*, also von der Überführung in die Feuer-gestalt, gebraucht wird. Zweifelhaft ist mir, ob in Strophe 14 *ānagnīdagdhā* auf das Begraben der Toten geht. Die Wurzel *dah* wird sonst bei der Bezeichnung der Leichenverbrennung vermieden. Wir haben gesehen, daß Agnī in X, 16, 1 4—7 angstlich gebeten wird, den Leichnam nicht zu verbrennen, und daß das Nichtverbrennen des Leibes bei der Feuerbestattung allgemeine Anschauung war, das ergibt sich auch aus X, 154, 2 und aus Atharvaveda IV, 34, 2 „Knochenlos, in Feuer verwandelt durch das Feuer (*pāvana*), gehen sie (die auf dem Scheiterhaufen in Feuer Verwandelten) ein in die leuchtende Welt, der Wesenkenner (= Agnī) verbrennt nicht ihr Geschlechtsteil, im Feuerhimmel (*svargé loké*) gibt es für sie viel Weiblichkeit.“

Diese letzte Strophe beweist, daß noch in späterer Zeit die Anschauung herrschte, die in RV X, 16 zum Ausdruck kommt. Durch „Kochen“ verwandelt (*pū*, dieselbe Wurzel, welche die Durchlauterung des Sómas bis zu reinem *brāhman* bezeichnet, s. oben S 73ff) Agnī den Leib der Toten in einen reinen Feuerleib, aber dieser Leib bleibt dabei unverletzt.

Also ebenso wichtig wie die Unsterblichkeit war den Ariern die Überführung des unverletzten, vollständigen Leibes in den Feuerhimmel, und das ist der ursprüngliche Sinn des awestischen *haurvatāt*, wie sich aus der standigen Verbindung dieses Wortes im Dualkompositum mit *amərə(ta)tāt* ergibt

Die Magier verbrannten ihre Toten nicht, ebenso wenig erwähnt Zaraθuštra die Leichenverbrennung in seinen Gāθā. Daß er sie nicht billigte, darf man mit Sicherheit aus dem Umstande schließen, daß er ja die Feueropfer verwarf, die Leichenverbrennung aber nur eine Sonderform dieses Opfers ist. Auch in Persien verbrannte man, wie wir aus Herodot wissen, die Leichen nicht, sondern begrub sie.

Trotzdem aber hegen auch Zaraθuštra und das jüngere Awesta die Anschauung, daß der dem wahren Kult ergebene Mensch nach seinem Tode in Feuer verwandelt werde.

Zaraθuštra spricht von dem oder den *saošyānt*, d. h. „demjenigen“ oder „denjenigen“, „dei“ oder „die in Feuer verwandelt werden“ (s. Weiterverzeichnis II). Y 45, 11 ist dieser *saošyānt* Mazdäh, der sich dazu der *daēnā* bedient, s. oben S 104. Unter der *daēnā* ist in diesem Falle wahrscheinlich das kosmische Himmelsfeuer zu verstehen (s. oben S 112). Ebenso ist Mazdäh der *saošyānt* in Y 48, 9 und 53, 2. An letzterer Stelle wird gleichfalls Mazdähs *daēnā* als das verwandelnde Feuer genannt. Y 34, 13 werden die *daēnā* „derer, die in Feuer verwandelt werden“, mit dem in Feuer verwandelnden Himmelsfeuer (*urvāxšat*) gleichgesetzt (oben S 101f). Y 46, 3 werden die (Geistes-)Krafte derer erwähnt, „die in Feuer verwandelt werden“. Y 48, 12 heißt es „Nur werden diejenigen die *saošyānt* (= diejenigen, die in Feuer verwandelt werden) der Lander sein, welche sich durch das leuchtende Denken der Befriedigung deiner Verkündigung, o Verstand, durch Taten, durch die Wahrheit anschließen. Denn diese sind eingesetzt als die Vernichter des Raubkriegs (*ašma*, s. oben S 106).“

Die *saošyānt* sind also nach Zaraθuštra der Verstand *mazdäh* und die Forderer seiner Lehre, namentlich Fürsten, welche sich dazu bekennen.

Die Verfasser des jüngeren Awestas denken darum nur folgerichtig, wenn sie, die Priester, sich selbst als die *saošyānt* bezeichnen, aber auch ein *saošyānt* mit dem Eigennamen *Astvatērsta* und mehrere, welche am Ende der irdischen Dinge in Wirksamkeit treten, werden genannt.

Der Vorgang dieser Verwandlung in Feuer wird im Awesta wie im *Ṛgveda* als ein Kochen gedacht und darum mit *yāh-* bezeichnet.

Bartholomae, Sp 1291, setzt für *yāh-*, n, die folgende Bedeutung an „Krise, Entscheidung, Wendepunkt“; insbes „eschatologisch“ von dem entscheidenden „Schlußwerk“, das den Sieg der ahurischen Welt vollenden wird. Da Bartholomae eine Etymologie nicht zu geben weiß, beruhen diese Übersetzungen auf reinem Raten im Anschluß an die Phantasien der Pahlavi-Literatur.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß *yāh* zu *√yah-*, ved *yas-*, *ṛéw*, gehört und „das Kochen“ bedeutet. Es ist eine Vrddhi-Bildung wie *vāc*, *√vac*, vgl. die Nominative *dyáuḥ*, *√dyu*, *gaúh* neben *-gu* im Kompositum, *su-hārd* neben *hrd*, awest *yaoš*, Y 46, 18 zu *√yu*. S. auch Bartholomae, Grdr I, § 174 b (S. 95). Daß mit diesem Kochen die Scheidung der *daēva-* und *yazata-*Verehrer verbunden war, zeigt das Wort *vyāh-* (= *vi-yāh*) „Auseinanderkochung“ (Bthl setzt *vyam-* f. an!).

Auch Zoroaster macht sich den Ausdruck und darum wohl auch den Begriff zu eigen. Y 46, 14 „Diejenigen, die du, Verstand, bei dem Kochen in demselben Hause vereinigen wirst, o Herrscher, die rufe ich an durch die Worte des leuchtenden Denkens“ — Y 49, 9 „Hören soll die Lehren der Sehende, der zur Verwandlung in (Himmels-) Feuer Gebildete! Nicht bestrahlt (= verlangt) der leuchtend (= das Richtige) Redende Vereinigung mit dem Anhänger der Lüge, wenn die mit der Wahrheit Verbundenen die Himmelsfeuer (ihrer Herzen, *daēnā*) vereinigen werden im leuchtendsten Lohne, beim Kochen, *Jāmāspa*!“

Mit „groß“ oder „großt“ wird das Wort an folgenden Stellen verbunden.

Y 30, 2 „Horet mit den Ohren all das Leuchtendste, erschauet es mit leuchtendem (*sucā*) Denken durch Unter-

scheidung der beiden Wahlen (= Entscheidung für das Licht oder für die Finsternis), Mann für Mann für seinen Leib (= für sich selbst), noch vor dem großen Kochen euer Augenmerk darauf richtend, daß es (oder er, der Leib, durch die *daēnā*) für uns strahle!¹

Y hapt 36, 2 „So komme denn als leuchtendstes (*urvāzistō*), um dich mit uns zu vereinigen, du Feuer des Verstandes, des Herrschers, mit dem Licht (*urvāzayā*) des Leuchtendsten, mit der Verehrung des Ehrwürdigsten, zu uns zur größten der Kochungen!“

Ferner im jüngeren Awesta

Y 58, 7 „Verehrung dir, Feuer des Ahura Mazdāh, du wollest kommen zur größten der Kochungen! Gewahre Macht für Hilfe, Macht für Unterstützung der (gen) mit der Unversehrtheit verbundenen Unsterblichkeit!“

Yt 11, 3 „Die leuchtend gesprochene Rede ist beim Kochen diejenige, welche die Feinde am besten tötet.“

Nur an einer einzigen Stelle des Awestas, Yt 13, 41, steht *yāh* im nichteschatologischen Sinne als Synonymon von *qzah* „Not“, „Angst“, „Gefahr“, eine Übertragung, die begreiflich genug ist¹)

Dieses Kochen geschieht nach den *Gāθā* in flüssigem Metall, wie sich aus den 3 Belegen, Y 30, 7, 32, 7, 51, 9 ergibt

Y 30, 7 „Und zu ihm (nämlich „dem erleuchteten Geist“, dem Verstand) kam mit der Herrschaft, dem leuchtenden Denken und der Wahrheit *Āramati* und gab den Leibern Bestand und Dauer, und als einer von diesen wird er (der Verstand) der Deine sein bei den Aufnahmen durch das Eis.“

Y 32, 7 „Der Wissende soll nimmermehr im Verlangen nach diesen Freveln sie rühmen, auf Grund deren (nach der bisherigen *daēvischen* Lehre) das Leben verkundet wird nach allem, was man bisher gehört (also auch gelehrt) hat, durch das . (*x^vaēna*?) Erz, (im Verlangen nach jenen Freveln) über deren Ausgang du, Herrscher, Verstand, am besten unterrichtet bist.“

¹) Vgl. unser „es geht heiß her“ „in einen Hexenkessel geraten“, franz. „ça chauffe“

Diese Strophe soll besagen, daß die *daēvischen* Opfergreuel, welche nach der *daēvischen* Lehre den Himmel sichern, dies in Wahrheit nicht tun, darüber ist der Verstand am besten unterrichtet, „das sagt einem die Vernunft“

Y 51, 9 „Die Befriedigung, welche du den beiden Gegnern (= den Verehren *Mazdāhs* und denen der *daēva*) geben wirst durch dein leuchtendes Feuer (*θwā āθrā sucrā*), Verstand, durch das flussige Erz (*ayanahd xšustā*), von dieser lege in die Gemuter (?) ein Zeichen, um den Anhänger der Lüge in Finsternis, den Anhänger der Wahrheit in Himmelslicht zu verwandeln“

In der zuletzt übersetzten Stelle wird das Erz *xšusta* genannt, was der Etymologie entsprechend „flüssig“ heißt. Ratselhaft dagegen ist das Beiwort *x^vaēna*, Y 32, 7. In Yt 13, 2f sagt Ahura Mazda von den *fravaši*. Durch ihren Reichtum und durch ihr *x^vanah* stützte ich auseinander, Zaratustra, jenen Stein(himmel, *asmanəm*), der oben ist, leuchtend, weithin sichtbar, der sich an diese Erde heran und um sie herumgelegt hat wie eine Burg (*vīš*), jener, der da steht, geistgestellt (*manyustātō*), festgefügt, mit fernen Grenzen, in Gestalt (*x^vaēnahē*) Eines, leuchtend nach den (= allen seinen?) Dritteln, den Mazda anlegt als Gewand, den sternengeschmückten, geistgebauten, gefolgt von Miθra und Rašnu und der erleuchteten *Āramatī*, bei dem der Halften beide Enden rings nicht zu überschauen sind“

In dieser Stelle ist also die Bedeutung „Steinhimmel“ schon geschwunden, *asman*, wörtlich „Stein“, bedeutet hier „Himmel“ schlechthin, sonst konnte ja nicht gesagt werden, er stehe da „in Gestalt von Erz“. Der Sinn des Beiwortes *x^vaēna* ergibt sich aber auch aus dieser Stelle nicht, sie zeigt nur, daß es sich um kein Synonymon von *xšusta* „flüssig“ handeln kann.

Immerhin legt es diese Yašt-Stelle im Vergleiche mit Y 32, 7 nahe, das eschatologische Erz, wie es an sich wahrscheinlich ist, im Feuerhimmel zu suchen.

Daß die Verehrer der *daēva* in Finsternis verwandelt werden, ist eine Anschauung, die sich als

logische Folgerung aus der Verwandlung der Anhänger der Wahrheit in Licht ergibt Die *raksás* sind ja verkorperte Finsternis (*ráksas*)

Ebenso selbstverständlich ist es, daß man diese in verkorperte Finsternis übergeführten Wesen in eine von Finsternis erfüllte, den Gegensatz zum Lichthimmel bildende Ortlchkeit versetzte (Y 49, 3, 31, 20, 45, 9), und daß man, wie das Leben der Seligen im Empyraeum, so auch das Leben der Verdammten „im Hause der *daēva*“ oder der „Luge“ als ewig dachte (Y 46, 11, 30, 11)

Welche Rolle Zaratuštra der „Brücke des Scheiders“ (*unvātō peretu*) zuschrieb, geht aus den beiden Gāthā-Stellen ziemlich deutlich hervor In Y. 46, 10f sieht Zaratuštra sich mit denjenigen, welche seiner Lehre folgen, im Geiste schon über diese Brücke dahinziehen, während den Karapan und den Kavi an dieser Brücke ihre eigene Seele zurufen werde, an der sie ins Haus der Luge gelangen für alle Zeit Y 51, 13 wird dasselbe von der Seele des Anhängers der Luge gesagt Jedenfalls ist mit der „Brücke des Scheiders“ die Straße gemeint, die sich vom Wege der nach dem Hause der *daēva* Wandernden abzweigt und nach dem Lichthimmel führt, vgl noch Y 71, 16, V 13, 3, 19, 29f An diesen Stellen des jüngeren Awestas ist von dem flussigen Erze keine Rede, wie im ganzen jüngeren Awesta nicht An der letzten Stelle haben wir eine andere Version des Seelenweges vor uns, welche oben S 99f besprochen worden ist Die Brücke des Scheiders dürfte letzten Endes mit der Seelenstraße identisch sein, von welcher es Brhad-ār-Up IV, 4, 8 heißt

Die dünne, ausgedehnte, alte Straße
Hab' ich ertastet, hab' ich aufgefunden,
Sie wandeln Weise, die das *bráhman* kennen,
Erlost von hier, empor zur Welt des Himmels

Kāth-Up III, 14 wird von dieser Straße gesagt „Scharf ist und ungangbar die Messerschneide“

Es ist unverkennbar, daß im Awesta zwei verschiedene Anschauungen über das Schicksal der Seele vertreten sind; sie sind zum Teil in die eschatologischen Schilderungen der

Pahlavi-Bücher aufgenommen worden, die aber sehr erweitert sind und vieles enthalten, was im Awesta nicht steht und der Weltanschauung seiner Verfasser nach auch gar nicht darin hatte stehen können. Aus dieser späten Priesterliteratur das Gegenteil zu schließen und nun gar mit ihrer Hilfe die eschatologischen Stellen der Gāthā erklären zu wollen, ist völlig unstatthaft.

Im Būdahišn XXX, 19f heißt es nach West, SBE V, 125f

„Afterwards the fire and halo [mit der Fußnote Reading khīrman, M 6 has ‘the fire and angel Afirman (Av Airyaman) melt the metal in the hills’, &c] melt the metal of Shatvafrō, in the hills *and* mountains, *and* it remains on this earth like a river. Then all men will pass into that melted metal and will become pure, when *one* is righteous, then it seems to him just as though he walks continually in warm milk, but when wicked, then it seems to him in such manner as though, in the world, he walks continually in melted metal.“

Daß das irdische Metall in den Gāthā gemeint wäre, wird schon durch Y. 49, 1 ausgeschlossen, wo Zaratuštra sagt: „Durch leuchtende Aufnahme (in den Feuerhimmel *vanuhi ādā*) sei mir eine Stütze, ihm (Zaratuštras Gegner Bəndva) bereite durch das leuchtende Denken das daēvische Feuer (*aoša*)!“ Denn die Heimat des leuchtenden Denkens (*vohu manah*) ist wie die des Verstandes (*mazdāh*) der Feuerhimmel. Ferner ist es jedenfalls nicht im Sinne des Awestas, daß durch das Metall alle Menschen gelautert werden. Wenn der Wortlaut in Wests Übersetzung richtig wiedergegeben ist, was ich nicht beurteilen kann, so wurden nach der angeführten Stelle des Būdahišn die Bösen nur die Strafe erleiden, daß sie während des Aufenthaltes im glühenden Metall die Pein erdulden, von welcher die Anhänger der Wahrheit verschont bleiben.

Der alte Sinn der Lehre vom glühenden Erze ist also hier fast völlig vergessen. Von einer Verwandlung in gestaltetes Licht und in gestaltete Finsternis ist hier überhaupt keine Rede, ebensowenig von einer Aufnahme der Lichtgestalten in den Feuerhimmel, von einer der Gestalten der Finsternis in das Haus der *daēva*. Und was dann von

der Tätigkeit des *saošyant* und seiner Gehulfen erzählt wird, und von dem Stieropfer (!), das ist wirr und völlig unzaraθuštrisch und hat mit dem nichts zu tun, was das Wort *saošyant* seiner Etymologie zufolge besagt. Daß aber auch das jüngere Awesta die Tätigkeit des *saošyant* noch ganz im Sinne der Etymologie des Wortes auffaßt, das ergibt sich aus der oben S 18 angeführten Definition des Wortes im Vendīdād. Im Būdahisn XXX, 27 ff. dagegen wird erzählt, daß der *saošyant* und seine Gehulfen „give every man the reward and recompense suitable to his deeds“, und daß er die Gerechten für immer in den Himmel (*vahist*) befördert. Wer aber auf Erden keine Verehrung dargebracht und die Zeremonie des Gētī-kharit nicht vollzogen hat, der muß im Himmel nackt stehen, muß Ahura Mazdāh verehren und wird dann von den yazata bekleidet. Die hollischen Wesen werden vernichtet, die Hölle wird in dem geschmolzenen Metall gereinigt, Ahura Mazdāh setzt das Gewölbe, in welches der böse Geist geflüchtet ist, in das glühende Metall, und das Hollengelande wird nun zur Vergrößerung der Welt benutzt, „the renovation arises in the universe by his will, and the world is immortal for ever and everlasting. This, too, it says, that this earth becomes an iceless, slopeless plain, even the mountain, whose summit is the support of the Kinvai bridge, they keep down, and it will not exist“.

Man sieht, daß das alles mit den altarischen wie mit Zaratustra's Anschauungen im volligen Widerspruche steht. Die Verfasser dieser Schilderung wissen noch etwas von dem flüssigen Erz, aber was es damit für eine nähere Bewandnis hat, das wissen sie nicht mehr und ersetzen das Unbekannte durch Fabeleien, die Ausgeburten ihrer dürftigen Einbildungskraft sind.

Im alten Awesta ist die Anschauung höchst einfach. Die durch das Metall in Lichtwesen-Verwandelten gehen in den Lichthimmel ein, die anderen in die ewige Finsternis. Von einem Endkampf und von einer Erneuerung der Welt ist nicht die Rede, ebensowenig von einer künftigen Umgestaltung der Erde und einer auf sie folgenden irdischen Seligkeit.

Die Anhänger der *daēva* werden in ihren Lichthimmel versetzt, der aber kein „Ort des guten Feuers“ (*xāθra*, S 18, Fußn 1 usw) ist, sondern in dem ein finsternes Feuer brennt. Sie werden durch das flüssige Erz zu Wesen der Finsternis verbrannt und sind dazu verurteilt, auf ewig in der Finsternis zu leben.

Diese schädigende Seite des Feuers, seine verzehrende Flamme, gegen welche die vedischen Stämme den Toten zu schützen suchen, indem sie Agnī anstelle der Leiche einen Bock und eine Kuh zur Nahrung bieten, heißt im RV *hāras*. Das Awesta hat dafür den Ausdruck *aoša*, m, *aošah*, n etymolog = ved *ósa(s)*, zu *vas*. Bartholomae gibt die richtige Etymologie und die Grundbedeutung in der Fußnote, er hatte letztere aber im Artikel selbst geben sollen. In V. 19 wollen die *dāēva* Zaratuštra mit dieser Flamme verbrennen. Der Versuch mißlingt, natürlich, weil er das gute Herzensfeuer (*daēnā*) in sich hat. Die einzige Gāθā-Stelle, in welcher das Wort erscheint, Y 49, 1, haben wir bereits besprochen, s oben S 157.

Da nach V. 19 die *daēva* im Besitze des *aoša(h)* sind, so ist dieses Feuer das der daēvischen Mächte, also das Hollenfeuer.

Daraus erklärt sich nun auch, weshalb der Haoma das ständige Beiwort *dūraoša* führt. Es bezeichnet ihn als denjenigen, dem das daēvische oder Hollenfeuer fern bleibt, als den „Abwehrer des daēvischen Feuers“. Da aber im Awesta auch die politischen Feinde als daēvisch angesehen werden, was seinen Grund darin hat, daß eben die rgvedischen Stämme von Anfang an die Feinde derjenigen Stämme waren, unter denen Zaratuštra wirkte, so hat *dūraoša* zugleich die Bedeutung „Abwehrer des feindlichen Feuers“ (*xārenah* = *bráhmaṇ*)“. Diese Bedeutung scheint, nach dem vedischen *dūrósa(s)* zu urteilen, sogar die Grundbedeutung des awestischen *dūraoša* zu sein. Bedenkt man die Rolle, welche der Haoma im jüngeren Awesta spielt (s oben S. 69 ff), so wird man also dieses Beiwort in jeder Beziehung passend finden. Vgl auch Yt XIV, 57, oben S 142.

Daß *aoša(h)* und seine Ableitungen schon in spat-awestischer Zeit die Bedeutung „Verderben“, „verderblich“ angenommen haben, soll nicht geleugnet werden. Der Bedeutungswandel ist verständlich genug. Denn das Verderben ist ja die Wirkung daëvischer Mächte.

Das vedische *śa(s)* liegt nur in den Adjektiven *durśa* (RV VIII, 1, 13, IX, 101, 3) und *durśas* (IV, 21, 6) vor. In IV, 21, 6 ist *durśas* Beiwort *Sóma*s und heißt „ein böses — d. i. die Feinde vernichtendes — Feuer besitzend“. *durśa* wird in den beiden Belegstellen offenbar auf Menschen angewendet. In VIII, 1, 13 heißt es „wie weggeworfene Holzer (so richtig Ludwig) sind wir als solche geachtet worden, deren (vernichtendes) Feuer schlecht ist“ (die Partei des Sängers hat eine Niederlage erlitten). IX, 101, 3 übersetze ich „den (*Sóma*) senden zu dem mit schlechtem (vernichtenden) Feuer Versenen hin die Manner, den *Sóma*, mit nach allen Seiten hin gerichteter Flamme, als Opfer durch die (Preß-)Steine“. *Sóma* wird geopfert. Indem er ins Feuer gegossen wird, spritzt er nach allen Seiten und soll, da er ja selbst Feuer ist (s. oben S. 68 ff.), den *durśa* vernichten. Vermutlich ist hier die Bedeutung auch „ein wirkungsloses Vernichtungsfeuer besitzend“, sie konnte aber auch sein „ein böses Vernichtungsfeuer besitzend“. Bezieht man *durśa* in dieser Strophe als Attribut auf den *Sóma*, so würde seine Bedeutung gleichfalls dieselbe sein, die in der ersten angeführten Stelle *durśas* hat. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich. So viel aber ist sicher, daß beiden Kompositis ein Substantivum *śa(s)* zugrunde liegt, welches „die Feinde vernichtendes Feuer“ bedeutet, also dem Sinne nach dem im Krieger flammenden *bráhmaṇ*, awestisch *xʷarenah*, entspricht. — B. Geigers Deutung von *dūraoša*, Die Aməša Spəntas S. 78, Fußnote, erkennt die Bedeutung von *aoša(h)*. Auch *anaoša* als Epitheton der Rosse *Miθras*, Yt X, 125, ist nicht ein Synonymon von *aməša*, sondern bedeutet „kein verderbliches Licht ausstrahlend“ (wie etwa die *Parikā* = Sternschnuppen und unheilvolle Planeten).

2 Das Wunder der Kuh

RV I, 62, 9

*sánemi sakhyám svapasyámūnah
sūnūr dādāra āvasā sudamsāh
āmāsu id dadhiṣe pakvām antūh
payah kṣnṛtsu rṣad rohinīsu*

„Unversehrte Freundschaft erhielt wohlwirkend der Sohn der Glut) durch die Glut, der schöne Weisheitstat wirkende, in die ungekochten Kuhe hinein legtest du die gekochte Milch, in die schwarzen die leuchtende“

Über *saras* „Glut“, Feuer“, „Himmelsteuer“ s oben
§ 15, 73, 118, 120f

I, 180, 3

*yuvam paya usriyāyām adhattam,
pakvam āmāyām āra, pūrvyam gōh*

Ihr beiden (nämlich die *Áśvín*) habt die Milch in die leuchtende gelegt, die gekochte in die ungekochte, die vorzüglichste (Milch) der Kuh

II, 40, 2

*matā devau jñyamānau jvanāta
matā tāmāmsi guhatām apustā
ābhyañi indrah pakvam āmāsu antah
somāpūśābhyañi januś usriyāsu*

Als diese beiden *devā* (*Sóma* und *Pūsán*) geboren wurden, waren beide (den anderen *deva*) genehm. Sie beide vergarben die ungenehmen Finsternisse. Durch beide erzeugte sich die Gekochte in den Ungekochten, durch *Sóma* und *Pūsán*, in den Leuchtenden.

III, 30, 11

*mahi jyotir nihitam iakṣanāsv
āmū pakvam carati bībhṛatī gaūh
vīsvam svādina śambhitam usriyāyām,
yāt sim indro dadadhāt bhajanūya*

Ein großes Licht ist niedergelegt in den Bauchen, ungekocht schreitet die Kuh einher, das Gekochte tragend. Alle Süßigkeit ist zusammengetragen (= vereinigt) der Leuchtenden, (die Süßigkeit) welche *Índra* zum Genusse bestimmt hat.

IV, 3, 9

*stena itām niyatam ita ā gor
āmā sacā mādhumat pakvām agne,
krsnā satī rūsatā dhāsinatī
jmmayina payasā pīpāya*

Diese Strophe ist zu unsicher, als daß ich sie zu übersetzen wagte

VI, 17, 6

*tua kiatū, tua tad dāmsānābher,
amāsu pakvām sacyā nī dīdhah
auron dura usayābhyo i dīthā
ud ānūd gū asyo āngmasrān*

Durch deine Macht (oder Geisteskraft), durch deine Weisheitstaten (ist) das in den Ungekochten hast du das Gekochte durch deine Kraft medergelegt Du hast den Leuchtenden geöffnet die festen Tore, aus dem Verschuß (oder Stall) hast du, mit den Angiras vereint, die Kuhe herausgelassen'

VI, 11, 21

*ayām dyāvāpṛithivī vī skabhāya
ayām rātham ayunah saptarasmim
ayam gōsu sacyā pakvām antah
somo dādthau dasayantram utsam*

Er ist es, der Lichthimmel und Erde auseinander gestützt hat, er ist es, der den siebenstrahligen Wagen geschrirrt hat, er ist es, Sóma, der durch seine Kraft in die Kuhe das Gekochte gelegt hat, den Brunnen mit den zehn Strängen "

dasayantra ist X, 94, 6 von den Preßsteinen gebraucht, die mit Rossen verglichen werden Die „Strange“ sind dort wie hier die Finger, welche die Preßsteine in Bewegung setzen und die Kuhe melken Der Brunnen ist natürlich das Euter, die „Strange“ beim wirklichen Brunnen die Seile, mit welchen man das Wasser heraufzieht

VI, 72, 1

*indrasoma, pakvām amāsu antār
ni qatam id dudhatu raksanāsu,
jagribhuthu anupinaddham āsu,
rusa citrasu jagatini antah*

„Índra und Sóma, das Gekochte habt ihr innen in den
Bauchen der Kuhe niedergelegt, ihr beiden ergriffet das
in ihnen nicht Festgebundene, das Leuchtende in den
funkelnden, wandelnden weiblichen Wesen drinnen“

VIII, 32, 25

*yá udnáh phaligám bhíndn,
nyák sindhūṁr avāsrjat,
yó gosu pakvám dhādyat*

„(India) der des Wassers Behälter gespaltet, herab die
Flüsse fließen ließ, der in die Kuhe das Gekochte legte“

VIII, 89, 7

*āmāsu pakvám aīraya,
ā sūryam rohayo divi,
gharmam na sūman tapatā suviktibhur
jūstam gīvanase bīhat*

„Den Ungekochten floßtest du (Índra) das Gekochte
ein, die Sonne ließest du an den Himmel steigen, wie einen
Kessel erhitzt im Liede durch schöne Flammen das dem
Liederfreund (Índra) Genchme, Leuchtende!“

suvrkti aus *su+ṛkti*, *ṛ* 1c Das *tertium comparationis*
sind die Flammen, die des Opferfeuers wie die, welche im
Heizen des Sangers lodern Das „Leuchtende“ (*bīhat*) ist
die Milch, s *bīhāt* im Worterverzeichnis I Daß dieses Parti-
zipium hier und in den übrigen Strophen nicht „groß“
bedeuten kann, ist klar

VIII, 93, 13

*tvām etād adhārayah
kī māsū rōhinīsu ca,
pāru-nīsu rusat payah*

„Du (Índia) hast diese leuchtende Milch in die schwarzen
und in die roten und in die gescheckten Kuhe gelegt“

X, 106, 11

*rāhyāma stomam, sanuṣyāma vāṇam'
ā no mántram saráthēhōpa yātām'
yáso ná pakvum mādhu góv antár
ā bhūtāmsō avínoh kāmam aprāh*

„Laßt uns den Lobgesang vollenden! Laßt uns Beute
erobern! Herbei zu unserm Liede kommt hierher, ihr!

beiden (Ásvín), die ihr einen gemeinsamen Schlachtwagen habt! Wie der Ruhm, wie der gekochte Met in den Kuhen (diese erfüllt), so hat Bhūtámśa den Wunsch der beiden Ásvín erfüllt“

3 Die 10 (11) Strophe der Āpri-Lieder

In einer bestimmten Strophe der Āpri-Lieder (I, 13, 11; 142, 11, 188, 10, II, 3, 10, III, 4, 10, V, 5, 10, VII, 2, 10 = III, 4, 10, IX, 5, 10, X, 70, 10, anders X, 110, 10) wird Agnī unter dem Namen *vānaspātī* angerufen. Im Naighantuka V, 2 werden die Gottheiten zusammengestellt, welche in diesen Liedern angerufen werden, und an richtiger Stelle wird *vānaspātī* genannt, aber ganz richtig nicht von *agnī* unterschieden, der sonst an dieser Stelle genannt werden mußte. Sāyana ist der Ansicht, an dieser Stelle werde der Opferpfosten, d. h. der Pfosten angedeutet, an welchen das Opfertier vor seiner Schlachtung angebunden wird, offenbar, weil *vānaspātī* ein oft gebrauchtes Wort für „Baum“ ist und seit der Zeit der Brāhmaṇa als Opferpfosten gedeutet wird. Da nun in einigen Āpri-Liedern eine solche Deutung vollkommen ausgeschlossen ist, so verfallt er auf den Ausweg, in ihnen den „Opferpfosten“ als eine Form Agnīs zu erklären. In den anderen Āpri-Liedern unterscheidet er Agnī von dem angeblichen Opferpfosten. S. die Stellen bei Ludwig, Bd V, S 316.

Auf Sāyanas Autorität hin setzen das PW für I, 142, 11, 188, 10, II, 3, 10, X, 110, 10 und Grassmann für alle Stellen der Āpri-Lieder *vānaspātī* mit der Bedeutung „Opferpfosten“ an.

Daß diese Bedeutung falsch ist, ergibt die bloße Betrachtung dieser Stellen. Selbstverständlich muß in ihnen allen *vānaspātī* dasselbe bedeuten. Denn die Āpri-Lieder sind nach einem ganz bestimmten Schema abgefaßt. Sie sind technische Lieder, und die Ausdrücke, welche sie enthalten, sind technische Opferausdrücke. Das technische Wort für den Opferpfosten ist aber schon im RV *yūpa*. Wie also in diesen Liedern vom Opferpfosten die Rede, so mußte man in ihnen, da sie einen alten Typus darstellen (IIQF II, S 57), das Wort *yūpa* dafür erwarten.

Später ist allerdings *vānaspāti* als Opferpfosten gedeutet worden. Den Übergang zeigt das letzte Āpī-Lied des RV, X, 110, 10. Hier werden voneinander unterschieden *vānaspātīh*, *samtā* und *devó agnīh* s. unten S. 168. Aber aus dem Wortlaute der Strophe ergibt sich klar, daß der Verfasser zwar nicht mehr wußte, daß diese Dreierheit eigentlich eine Einheit war, daß er aber den *vānaspāti* noch nicht mit dem Opferpfosten gleichsetzte. Denn die drei von ihm genannten „sollen die Opfergabe mit Met schmackhaft machen“. Das schließt ja doch eine Deutung auf den Opferpfosten aus. Die Strophe beruht auf einem Mißverständnis der älteren Muster, wie auch das in *śrādanī* vorliegende Mißverständnis zeigt.

Noch später — wenn nicht der Zeit, so der Auffassung nach — sind dann die in III, 8 vorliegenden Opferprüche, da hier in Str. 6 und 11 *vānaspāti* sicher, und darum wahrscheinlich auch in 1 und 3 im Sinne von *yūpa* „Opferpfosten“ gebraucht ist. Im Bṛāhmaṇa-Ritual wird dann allgemein *vānaspāti* auf den Opferpfahl bezogen.

Im AV V, 21, 2 heißt es

agnir vānaspātīnām adhipatīh sa māratu!

„Agni ist der Oberherr der Herren des Waldes, der schütze mich!“

Schon im RV ist *vānaspāti* „Herr des Waldes“ eine häufige Bezeichnung der Bäume. Aber da das Feuer die Walder im Waldbrand, und ihr Produkt, das Holz, im Opfer verzehrt, so kann das Wort natürlich auch Agni bezeichnen, und diese Verwendung des Wortes *vānaspāti* ist in der eben angeführten Stelle des AV nur gesteigert. Diese Stelle setzt also die Bedeutung „Feuer“ für *vānaspāti* voraus.

Ich führe nun die an den *vānaspāti* gerichteten Strophen der Āpī-Lieder des RV an

I, 13, 11

*āva sṛjā, vānaspate,
dēva, devēbhyo havīh,
prā dātūr astu cētanam!*

„Gib, Herr des Waldes, *devá*, für die *devá* die Opfergabe frei, aufflamme des Gebers Licht!“

Der Sinn ist Agní soll die Opfergabe, wenn er sie in Feuer verwandelt hat, nicht in sich behalten, sondern sie den *devá* ausliefern Vgl S 147f Da er der mächtigste *devá* ist, so kann er dazu natürlich nicht gezwungen werden, auch von den anderen *devá* nicht Deshalb fügen andere Āprī-Lieder *īmanā*, *īmānyā* „von selbst“ oder *rārānah* „freudig“ (AV V, 27, 11) hinzu — „des Gebers“ vgl die oben S 83 angeführte Stelle des Taitt -Br III, 6, 5, 1, wo unserem *dātūr* der Satz *āsanad vājān nī* entspricht

I, 142, 11

avasīṣann ūpa īmānā
devān yakṣi, vanaspate!
agnir havyā susūdati,
devó devēsu medhīrah

„Zu den *devá* hin verwandle (die Opfergaben) in Feuer, sie von selbst freigebend, Herr des Waldes! Agní macht die Opfergaben mundgerecht, der *devá*, der unter den *devá* der Leuchtende ist“

„mundgerecht“, d i für die *devá* genießbar, indem er die Speisen und Tranke in Feuer ubeführt

I, 188, 10

ūpa īmānyā, vanaspate,
pātho devēbhyaḥ sṛja!
agnir havyānā sīsvadat!

„Gib von selbst, Herr des Waldes, (die Opfergaben) auf den (Himmels-)Pfad zu den *devá* hin frei! Agní mache die Opfergaben mundgerecht!“

II, 3, 10

vanaspátir avasīṣann ūpa sthād,
agnir havīḥ sūdayāti prā dhībhiḥ,
trīdhā samaktam nayatu pṛajānān
devēbhyo dāivyaḥ samitūpa havīyām!

„Der Herr des Waldes nahe sich, (die Opfergabe) freigebend, Agní mache die Opfergabe mundgerecht mit den Flammen, die dreifach geschmalzte führe er, der Kenner, der devische Zurichter, den *deva* zu!“

úpa sthād „nahe sich“ entscheidet darüber, daß unter *vānaspatī* nicht der Opferpfahl gemeint sein kann, selbst wenn man „stehe dabei“ übersetzen wollte, wurde sich eine Albernheit ergeben. Denn daß der Opferpfahl davonlaufen wurde, hat doch wohl der Dummste nicht gefürchtet — „Zurichter“, das Wort wird von dem des Opfertieres wie des *Sómas* gebraucht — „Kenner“, weil nur er die Opfergaben in Feuer zu verwandeln versteht und die Wege kennt, die zu den *devā* führen.

III, 4, 10 = VII, 2, 10

vānaspatīva yjō'pa devān
agnīḥ havih samitā sūdayāti
sēd u hotā satyataro yajāti,
yathā devānām jānīmāni vīda

„Herr des Waldes, gib (die Opfergabe) frei zu den *devā* hin, Agnī, der Zurichter, mache die Opfergabe mündgerecht, und derselbe als der wahrere *Hóti* soll in Feuer verwandeln, wie er ja die Geburten der *deva* kennt.“

Der letzte Nebensatz bezieht sich wohl darauf, daß er infolgedessen den geopferteten Tieren zu einer Geburt als *devā*, „Lichtwesen“, verhelfen kann. Denn wenn man den *devā* ganze Tiere „opfert“, so will man ihren Besitz an Vieh vermehren. Solche Tiere müssen dann aber genau so, wie die in den Feuerhimmel gesandten Menschen, durch die Verwandlung in Feuer als *deva* neu geboren werden.

V, 5, 10

yāti vāttha, vānaspatē,
devānām gūhyā nāmāni,
tātra havīṇi gāmaya'

„Wo du, Herr des Waldes, die geheimzuhaltenden Namen der *devā* kennst, dorthin laß die Opfergaben gelangen!“

Es ist selbstverständlich, daß hier unter dem „Herrn des Waldes“ nicht der Opferpfosten, sondern nur Agnī verstanden werden kann.

IX, 5, 10

vānaspatīm, pavamāna,
mādhvā śamanigdhī dhārāyā,
sahāsraśam, hāritam,
bhrājamānam, hiraṇyāyam'

„Den Herrn des Waldes, o Sóma, der du dich in Feuer wandelst, betraufle mit Met, mit Gussen, den tausendzweigigen, gelben, den leuchtenden, goldenen!“

Daß diese Beiwörter nicht auf den Opferpfosten, sondern nur auf das Feuer gehen können und dieses also unter dem „Herrn des Waldes“ verstanden werden muß, ist klar. Aus dem ganzen Liede aber ergibt sich, daß in ihm der Sóma mit Agní gleichgestellt wird (s. oben S. 68 ff). Darum sind die Beiwörter so gewählt, daß sie zugleich auf den Sóma passen.

X, 70, 10

*vānaspate, vāsanāyā nuyjyā
devānām pātha upa vahsi vidvān
svadāti devāh, hīnāvād dhavimsy!*

„Herr des Waldes, mit dem Zügel zügelnd fahre nach dem Pfad der *devā*, du, der Kundige! Mundgerecht mache, die Opfergaben bereite der *devā*!“

Auch hier kann unter dem „Herrn des Waldes“ natürlich nur Agní verstanden werden.

X, 110, 10

*upāvasiṣa tmānyā samāṇān
devānām pātha ituthā havimsi!
vānaspātih, samitā, devó agnīh
svadantu havyam mādhumā, ghṛitena!*

„Gib von selbst frei, sie betraufelnd, nach dem Pfade der *devā* hin zu rechter Zeit die Opfergaben! Der Herr der Walder, der Zurichter, der *devā* Agní sollen die Opfergabe mit Met, mit Butter schmackhaft machen!“

S. oben S. 165

Stellenverzeichnis.

I. Vedische und Sanskrit- Texte.		101, 10	90
Rgveda.		110, 9	119
I, 1, 6	126	113, 10	33
2, 3	61, 88	113, 20	119
9, 5	119	117, 23	119
11, 2	118	127, 9	125
13, 11	165	128, 1	125
17, 7	119	131, 4	118
22, 7	119 124 129	132, 2	119
30, 5	118	132, 5	25
33, 1	122	135, 4	119
36, 11	33	139, 6	119
43, 7	126	141, 1	84
44, 1	119	142, 11	166
45, 1	118 126	145, 1	118
48, 16	118	149, 1	118
52, 11	14, Fußnote 1	166, 6	14, Fußnote 1
53, 2	118	166, 9 10	126
53, 6 f	14 Fußnote 1	168, 3	74
54, 3 5	14, Fußnote 1	168, 7	119
55, 4	61, 85	173, 1	78
56, 5	14, Fußnote 1	174, 7	14 Fußnote 1
59, 1—4	35	179, 5	75
60, 4 f	118	180, 3	72 73 161
62, 6	25	188, 10	166
62, 9	72, 73 82, 161	190, 4	28
66, 1	119, 124	II, 1, 12	125
72, 1	118	2, 12	119, 124, 130
73, 1	125	3, 10	84, 166
84, 10—12	130	4, 8	119
91, 13	74	5, 1	24, 117
92, 8	118	7, 1	119, 123
92, 13	126	9, 1	135
98, 1 f	35	9, 4	118
100, 18	14, Fußnote 1	9, 6	126
101, 4	118	11, 13	119
		13, 13	119

17, 8	132	26, 3	14, Fußnote 1
21, 6	119	30, 22	118
23, 8	14, Fußnote 1	32, 2	126
23, 17	119, 120	44, 6	119
24, 14	82	47, 3	118
40, 2	72, 73, 161	50, 5	82
40, 6	118	54, 1	119
III, 1, 5	119, 126	58, 6	73, 76, 89
1, 9	85	58, 10	119
2, 7, 11ff	35	V, 3, 8	117f, 128
3, 5 10	35	5, 10	167
4, 10	167	6, 5	118
7, 1	24	6, 9	118
7, 3	118	13, 6	119
8	165	23, 4	126
13, 5	130	24, 1	119, 123
16, 3	119, 121	27, 1	35
21, 2	126	30, 9	91
23, 2	119	35, 5	118
26, 2	35	41, 9	14, 128
30, 4	73	41, 12	14, Fußnote 1
30, 14	72, 161	42, 3	119
30, 18	119	42, 14	72
30, 21	118	61, 5	14, Fußnote 1
31, 4	118	61, 6	133
31, 21	118	62, 7	88
34, 3	86	70, 4	28
34, 5	14, Fußnote 1	71, 1	14, Fußnote 1
39, 8	14, Fußnote 1	74, 10	130
41, 5	118	86, 4	118
51, 10	118	VI, 6, 7	119
54, 20	72	7, 3 5	35
54, 22	35	8, 3	35
62, 3	124	9, 1	35
IV, 2, 5	125	9, 5	145
2, 13	119	9, 6	35
2, 20	132	10, 5	119
3, 9	72, 73 162	16, 25	130
3, 13	27	17, 6	72, 162
4, 6	123	17, 14	119
5, 6	35	19, 3	119
11, 4	126	19, 10	119
16, 12	14, Fußnote 1	20, 1	122
19, 2	88	26, 5	14, Fußnote 1
19, 6	88	28, 3	118
21, 4	119	31, 1	118
21, 6	160	36, 4	119, 124

44, 4	118, 133	2, 12	75
44, 5	118	6, 21	118
44, 6	14, Fußnote 1	6, 24	33
44, 7	134	13, 5	119
44, 24	72, 162	17, 8	118
45, 21	118	18, 13	21
45, 28	78	19, 19	119
45, 32	119	19, 37	129
48, 7	126	20, 18	134
50, 11	119	21, 3	118
58, 1	119	24, 8	131
58, 4	72	31, 11	126
61, 3	14, Fußnote 1	32, 22	89
68, 7	126	32, 25	72, 163
72, 4	72, 73, 83, 162f	39, 4	131
73, 3	82	40, 9	129
VII 1, 8	136	45, 20	118
1, 24	119	46, 27	126
2, 10	167	47, 12	78
5, 3—7	35	48, 6	133
6, 1f	35	48, 9	135
20, 10	130	48, 12	76
21, 3	86	51, 10	122
24, 2	93	52, 10	119
26, 4	126	60, 3	24
31, 12	14, Fußnote 1	60, 20	21
32, 19	134	62, 1—12	119
39, 1	128	63, 7	14, Fußnote 1
49, 1	35	68, 4	118
56, 16	31	69, 2	118
61, 5	34	86, 11, 33	118
75, 2	119	88, 1	131
77, 6	119, 120	89, 7	72, 73, 163
81, 5	119	90, 5	118
84, 3	126	91, 4	133
88, 6	29	93, 13	82, 163
90, 4	33	93, 28	126
94, 4	87	97, 6	116
98, 2	74, 75	98, 4—6	118
98, 6	118	99, 4	119
100, 2	119	101, 13	82
102, 3	72	IX, 4, 1—10	133
104, 23	21	4, 7	119, 121
III, 1, 6	134, 141	4, 10	119, 123
1, 13	160	5, 3	119, 126
1, 23	119	5, 10	167f
2, 6	78	16, 6	126

19, 1	119	47, 8	119
33, 4	78	48, 1	118
36, 6	118	54, 4	91
40, 6	119, 121	55, 1 f	91
61, 16	85	56	19
62, 19	126	56, 1, 2, 4, 5	149
67, 12	78	63, 3	14
69, 5	14 Fußnote 1	67, 3—8	82
69, 10	119	67, 8	118
72, 4	118	68, 3	82
73, 5	74	70, 10	168
81, 3	129	77, 3	14, Fußnote 1
89, 3	118	85, 7	14 Fußnote 1
89, 7	119	88, 2—6, 9	
97, 17	72	13, 14, 16	35
97, 21	119	91, 15	119
97, 24	118	94, 8	162
97, 35	78	95, 6	78
100, 2	119 122	95, 17	136
101, 3	160	104, 3	90
101, 6	118	104, 10	87
101, 7	126	106, 11	72, 77, 163
X 10, 10	14, Fußnote 1	107, 1	19
15, 8	19, 151	107, 9	119
15, 10, 11, 14	151	108, 3	118
16	19	110, 10	168
16, 1, 2, 4—7	147	111, 3	118
21, 4	119	111, 7	119, 122
22, 3	118	123, 4	92
22, 9	14, Fußnote 1	154,	148
22, 12	131	154, 2	150
24, 2	126	166, 1	118
24, 3	118	172, 2	131
32, 4	78		
32, 9	76, 126	Vājasaneyi-S.	
34, 2	126	34, 2	26
34, 7	14 Fußnote 1		
36, 13	119	Atharva-V.	
37, 9	135	III, 23, 4	79
37, 10	119	IV, 34, 2	18, 151
43, 3	131	V, 7, 1	20, 21
43, 6	90	24, 2	165
45, 2	91	27, 11	166
45, 5	126	VIII 9, 7 f	27
45, 6	35	9, 25	30 f
47, 1	118, 119	X, 2, 32	26
47, 3	119 120	7, 18	35
		7, 38	26

	8, 15	26
	8, 43	26
XI,	2, 24	29
	6, 10	35
XVIII,	2, 47	19, 33
Āitareya-Br.		
	8, 28	36
Jaiminiya-Bi.		
,	17, 3 ff	99
,	49, 9	99
Taittirīya-Br.		
II,	6, 5, 1	64, 83, 166
	11, 1, 1	30
	12, 3, 1	26
Śatapatha-Br.		
,	4, 1, 10 ff	35
VI,	2, 3, 4†	30
XIV	8, 5	26
	9, 1, 18	99
Śopatha-Br.		
	1	26
Ṛghadār -Up.		
V,	4, 8	156
,	4	26
,	9	35
I,	2, 15	99
hāndogya-Up.		
II,	13, 7	14
	19, 1	35
V,	1, 2	16
	9, 2	16
	15, 5	18, 99
,	10, 2	99
II,	26, 2	108
āthaka Up.		
	3, 14	156
ena-Up.		
	3, 2 ff	11, 26
ausītaki-Up.		
	1, 4	99
	2, 12 ff	36

Taittirīya-Up.		
	2, 2	99
Mundaka-Up.		
II,	2, 10	35
III	1, 3	108
	1, 10	15, 32 108
	2, 7	32
	2, 10	31
Maitrī-Up.		
	S 31	35
Āśvalāyana-Gr.		
I,	3, 3	131
Kausika-S.		
	94†	39
Gobhila-Gr.		
III,	4, 28	29
Sāṅkh -Śi.		
IV	12, 10 (°)	1, 1
Naighantuka		
	5, 2	164
Pāṇini.		
II	1, 65	78 t
III,	1, 137	108
Dhātupātha.		
	10, 153	12
Rāmāyana.		
VII,	4, 12	41
Andere Sanskrittexte.		
Taittirīyāhvārika II	43	127
Hemavarjaya Katha	33	12
Yasodharā, Kāmas I,	4	
	S 55	42
Jātaka	536	127
II. Awestische Texte.		
Yasna.		
	1, 14	36
	2, 14	36
	10, 7	49
	10, 13 ff	69 ff

10, 19	75	46, 14	153
12, 4	22, 56	47, 6	7, 139
22, 26	37	48, 2	144
30, 1	32	48, 4	106
30, 2	32, 145, 153	48, 6	144
30, 7	154	48, 9	152
30, 11	21, 55, 156	48, 12	152
31, 11	100	49, 1	157, 159
31, 14	7	49, 3	21, 156
31, 15	144	49, 4	106
31, 19	7, 139	49, 5, 6	107
31, 20	55, 101, 156	49, 8	7, 140
31, 22	49	49, 9	107, 153
32, 2	144	49, 11	108
32, 7	154 155	51, 2	7
33, 2	143	51, 6	143
33, 6	61	51, 9	21, 155
33, 7	24, 49	51, 13	108, 156
33, 12	144	51, 17	108
33, 13	101	51, 18	112
34, 12	7	51, 19	109
34, 13	101, 152	51, 21	110
34, 14	144	53, 1	110
36, 2	154	53, 2	110, 152
37, 2	144	53, 4, 5	111
37, 5	111	58, 7	154
38, 2, 4, 5	144	70, 5	24
39, 2	111	71, 9	81
39, 4	143	71, 10	37
39, 5	144	71, 16	156
40, 1	111		
41, 5	111	Vispered	
43, 3	143	1, 1	81
43, 16	32	14, 2	58
44, 8	24 143	23, 1	57
44, 9—11	102		
44, 16	55	Yašt	
44, 20	144	1, 3f	92
45, 1	24, 50	1, 7ff	92
45, 2	103	1, 13	92
45, 9	156	3, 4	50
45, 11	104, 152	4, 2	92
46, 3	152	4, 6f	92
46, 6	104	4, 7	61
46, 7	105	5, 26	53
46, 10f	156	8, 12	21
46, 11	105, 156	8, 44	21
		10, 21	20, 21

10, 23	32	13, 3	156
10, 27	22, 28, Fußnote 1, 53	16, 14	48
10, 61	51	19, 27 ff	99
10, 64	53	19, 28	37 nebst Fußn 1
10, 67	29, 53	19, 29f	156
10, 76	51	19	159
10, 78	22	Haðöxt-Nask.	
10, 107	34	2, 9ff 23ff	99
10, 112	50	Fragm. Westerg.	
10, 122	58	3, 2	59
10, 125	160	Äfrīngān.	
10, 143	37, Fußnote 1	3, 7—10	80
11, 3	141, 154	Nyāyīśn.	
13, 2f	155	3, 11	50f
13, 10	80	Vistāsp-īašt.	
13, 41	154	7f	51f
13, 43f	51	9	59
13, 89	53	56ff	99
13, 129	7, 18, 23	Pursiśnihā.	
13, 135	142	39	23
14, 13	32	49, 103	52
14, 57	142 159	Būndahiśn.	
15, 43 ff	92	30, 19f	157
19, 0	37	30, 27 ff	158
19, 32	53	Dēnkart.	
19, 52	51	III, 31, 2, 8, 9, 13	115
19, 69	80		
Vendīdād.			
1, 14	60		
7, 42	79		

Worterverzeichnis.

I. Vedisch und Sanskrit.

<i>agni</i> 17, 85	<i>ekasī</i> 30 f
<i>agni vaiśvānara</i> 85, 145	<i>ekavī</i> 30 f
<i>agnisvātta</i> 151	<i>eta</i> 128
<i>adri</i> 12	<i>etava</i> 83, 128
<i>adri bahas</i> 14	<i>éta(s)</i> 160
<i>anagmadagāha</i> 151	<i>harī</i> 15
<i>amustas anī</i> 19, 148	<i>harāsakha</i> 15
<i>apnas</i> 118 ff	<i>harī</i> 15, 19, 85
<i>amānava</i> 94 f	<i>hū</i> 15, mit <i>ā</i> 15
<i>arku</i> 15	<i>hṛsnā</i> 82
<i>asan</i> 12	<i>keta</i> 145
<i>asman</i> 12	<i>ketu</i> 46
<i>astūta</i> 11 nebst Fußn 1, 16, 140	<i>ketumat</i> 46
<i>āhūti</i> 15	<i>gar, s gr</i>
<i>ātman</i> 99	<i>gavisti</i> 17, 106
<i>ānanda</i> 99	<i>gr</i> 120, 124, 130
<i>āsū</i> 71	<i>gō</i> 83
<i>id</i> 71 f	<i>gogrīta</i> 79
<i>idā, idā</i> 71 f	<i>godhenu</i> 79
<i>ind-</i> , s Sachverzeichnis unter	<i>gobaskayanī</i> 79
„Indra“ und „Soma“	<i>govaśā</i> 79
<i>is</i> 71	<i>gorehat</i> 79
<i>upaburhana</i> 14, Fußn 1	<i>ghaṁmasud</i> 150
<i>upaburhanī</i> 14, Fußn 1	<i>candra</i> 119
<i>iloha</i> 87	<i>ut</i> 46 f, 145
<i>isra, usā</i> 81 f	<i>citta</i> 48
<i>isriyā</i> 72 ff, 81 ff	<i>citru</i> 15, 46
<i>ihvan</i> 130	<i>citṛā</i> 73, 119 ff, 126
<i>ic, ib, 25, subst</i> 136	<i>citru</i> 46
<i>ij</i> 20	<i>citas</i> 46
<i>ijū</i> 20	<i>cāstha</i> 46
<i>ijra</i> 20	<i>jar</i> 75 f, 120, 130
<i>ita</i> 84, 97, 121, Fußn 1, vgl 48	<i>janir</i> 130
<i>id, caus</i> , 14, Fußn 1, 146	<i>jūm</i> 130
<i>is mit abhi</i> 121	<i>jūmī</i> 130
<i>isa</i> 102, 121, 128, 129, 130, 136	<i>jūm</i> 130
	<i>jūv</i> 130

tapnu 83
tāpasa 147
tejas 43, 48, 79 nebst Fußn 1 127
dāsayantra 162
dah 18, 84, 151
dav 12, 13, 17, 118
dā 33 f, 77 f, 145
dīpāhikā 42
durōsa(s) 159 f
duvās 75
duś 32, 145
deva 12, 15, 17, 19, 68, 118 126,
 127, 128, 167
devāgopā 126
devājūta 126
devayānt 22
devī 68
dyumāt 119 ff 126
dyumattama 119
dyumna 15, 126
dyaus pitā 85
dravina 118 ff
drūh 56, 97
dr̥vabarhas 15 76, 93 f, 119 121, 122
dhī 15, 33 f, 77 f 83, 145
dhī 84, 130, 131
dhāt 25
thenā 15, 63 ff, 77 f, 83 ff, 94
thene, du u, 90 ff
themu 77, 78 ff
dāmo b̥rhat 87
dr̥r̥t̥i, ~ Sachverzeichnis unter
 „Feuer“
dhāvā 73, 77
dhruvā 82
dhruvata 12
dhruvā 151
dhru 89
dhruvā 74
dhruvā 108
dhruvā 19, 147 ff
dhruvā 141
dhruvādhruvā, n, 40
dhruvādhruvā 119
dhru 73, 89, 151
dhru 82
dhruvādhruvā 32

prāyaksā 25
prāyagya 25
prāna 99
prāhru 82
prāhānā 14, Fußn 1, 15
prāhā, s *adh̥r̥prāhā*
prāhā 14 Fußn 1, 15 93
prā 79 nebst Fußn 1
prā 13, 14 nebst Fußn 1, 109, mit
upa, intens 14 Fußn 1
prā 13, 118
prāhant 14, 73, 87, 118 f 119 f, 163
prāhā *pat̥i* 28, 29
prāhman 9, 10 11, 13 14, Fußn 1,
 15, 16, 20, 25, 28, 29, 30 31,
 32, 33, 34 f, 36, 43, 44 47, 48
 69, 71 73 ff, 76 f 88, 90, 91
 93, 94 nebst Fußn 1 u 2, 98,
 115, 118, 121, 127, 128, 129, 132
 133, 134, 135, 136, 145, 159 160
prāhman, m 42
prāhā *ad̥i*, 79 nebst Fußn 1
 119 ff, subst n, 76 126
prāhā 84
prāhānu 83
prāhā 84
prāhā 77
prāhā 26, 47, 49, 73 93, 99, 145 ~
 „Soma und Milch“ im Sachver-
 zeichnis
prāhā *ca* 141
prāhā 100
prāhā 13
prāhā 20, 24 f, 11 f
prāhā, n, 11 ff, 19 ff, 25 ff, 43 f
prāhā, m, 41 ff, 44
prāhādhruvā 32
prāhādhruvā 29
prāhādhruvā 31, Fußn 1 42 44
prāhādhruvā 29
prāhādhruvā 24
prāhādhruvā 24
prāhādhruvā 24
prāhādhruvā 24
prāhādhruvā 19 f, 24, 84, Fußn 1
prāhādhruvā 24
prāhādhruvā 19 f
prāhādhruvā 20

yajñīya 24
yas 153
yātu 21
yāttudhāna 21
yāttudhāni 21
yāttumāt 21
yāttumāvat 21
yós 102
¹*raks* 19 f
²*raks* 20 f
raksa 20
raksas, n, 13, 19, 20 ff
raksās, m 13, 19, 20, 29, 42, 56, 60
raksasva 21
raksasvni 21
¹*raj* (*rāge*) 19 f
²*aj* 19 f
rajata 20
ragas 13, 19
ragasī 13, 141
raji 20
ratna 118 ff
rayī 118 ff
rāj 19 f
rājan 15
rājī 20
rāti 118 ff
rādhas 118 ff
rāy 118 ff
ruc 73, Fußn 2
ruc 15
rusat 73 nebst Fußn 2
rūpā 68, 92
rōka 15
roku 15
¹*ocana* 15, 32
²*ocas* 15
¹*ōdasī* 13, 141
rōhni 82
rānaspāti 164 ff
Vārūna 13, 29, 34
varh, s *vrh*
Vala 12
vas, *ucchatī* 12
vāsastha 52, 135 ff
vasu 12, 115 ff, adj 127 ff, subst
 13 15, 17, 117 ff

vasyas adj 132 ff, adv 135, subst
 13
vijñāna 99
virāj 20, 27
visvadhena 88
Vrtrā 12
Vrtrahan 54, 73
vrh 14, Fußn 1
vyeta 128
śaras 15, 73, 118, 120 f, 161
Śavasī 15
savna 15
śavistha 15
savya 18
su 71, 147 ff, vgl *sāni* unter II
śulā, subst, 15, 79, Fußn 1
śuc 15
śusmān 119
śusmāntama 119
śū 15
sūra 15, 19, 25 nebst Fußn 1,
 131
śéśas 149
śōka 15
śocis 118
ścandrá 119
srī, *śrīyah* 119 ff, 126
śrestha 119, 126
śrāntarī 82
samudra 12
Sāśasvatī 60
sudānu 135, Fußn 1
surā 75 f
suvarna 43, 82
svrktī 87, 93, 163
sūd 151
stūrta 16
svaday 18
śar 15, 18, Fußn 1, 43
svāna 43
svarcalsas 32
svardśś 32
svarna 43
svāita 151
svaitu 128
hāras 159
hōtr 53

II. Iranisch.

auri θūra 23
ašta 128
ašma 106, 152
aoša(h) 9, 142 f, 157, 159
aka 105
amā 103, 105
ashu 99
anhvā 99
anaoša 160
anāhtā 12
apqm napāt 51
ašciθra 13, Fußn 1
ayah 154 ff
arati 23
arētō karθna 23
vrādra 146
Arādvi 12, 14, Fußn 1, 146
arta, s *aša* und *arata*
zan 12
Astvatārata 23, 153
zman 12, 153
za 13, 36 nebst Fußn 1, 144
 (vgl. *arata*)
zē 23, 101, 110, 141, 144 (s. *arati*,
arati)
zhuā „Herrscher“ 9, 146
zvarata 11 nebst Fußn 1, 16, 140
utar 10, Fußn 1, 17, 36 ff
idā 7, 144, 157
āramati 141 f
zūti 144
iti 58, 110, 112, 141
ī 144
rvan 99
rvārā 144
rvāzā 154
rvāzista 140, 154
rvāzāt, urvāzāt 24, 101 f, 143, 152
š 37 nebst Fußn 1
šdam 39
šdarəna 39
uštrā 80
rata 23, 97 (s. *aša*)
rati 23 (s. *aša*) 141
rēš, arəša 102
kaθwā 80

karapan, s. Sachverzeichnis
kavi 60, 156
kū 15, 102
kāh, p 109
zšabīa „Herrschaft“ „Regierung“
 9, 144
zšusta 155
gam mit *pauri* 113
Grāhmā 141
**cūa* 54
ci 46 f
ciθra 45 ff, 61 f, adj 49 ff, subst
 15, 52 ff, 79 nebst Fußn 1
ciθrā avah 60
ciθravati 48
ciθrō daršta 60
ciθrō panti daya 60
ciθrya 61, 92
cinvatō paratu 156
cisti 48, 69 nebst Fußn 1, 103, 144
tap 103, 110
tōi st *stōi* Y 49, 4 107
təmasciθra, s. Sachverzeichnis unter
Druj
θūra vāhara 23
θwōi st *tapōi* 103
daēnā 9, 13, 15, 33, 47, 63 ff, 67,
 69, 76 f, 95 ff, 112, 143, 145,
 146, 152
daēnu 78 ff
daēva 159
daēn st *tapen* Y 53, 1 110
darəna 39
darəzāt 24
dā(y), s. *dī*
dāša 146
dəvamnəm 101
dī 15, 33 ff, 77 f, 83, 98, 102, 146,
 vgl. *dōiθra*
dūšciθra, s. Sachverzeichnis
 unter *Druj*
dūžāθra 18, Fußn 1
dūždaēna 104
dūždā 104
dūždāt 104
dūždāh 104
dūražsūka 12

dūraosa 143, 159 f
dūrāṭṭ sūka 32
dorəs 32 f
dāyāṭ arəta 23
dōvra 34, vgl *dī*
dymna 15, 55
druy 97, 144
naθ- 23
nərəbya 141
pastyāra 60
pastyānte 52
pairūkā 21
parəndī 144
putaio 141
pərəva 144
fīraaṣi 99, 155
fīraṣastī 144
fīrəghya 22, 107 f
baodaḥ 99
barəsmān 15
barəz mit *us* 14
barəz, subst, 14
barəzan 14, 15
barəzah 14
barəziš 15
bāmya 38, Fußn 1 zu 37
bih, np, 137
bihūst, np, 137
bih-din, np, 137
bərəxša 109
bərəj 13
bərəzant 14
bərəzi- 14
maṃyu 99, 144
mažš 80
manah 9, 99, leuchtend 32, Fußn 1, 49, 106, 144, 145, Licht 32, 47, 50 (Vgl im Sachverzeichnis „Somn und Milch“)
mazdāh 105, 144, 146
mazdā ahurānō 141
Miθra 13, 37, Fußn 1
mərəšyāt 24
yaoš 102
yasna 113
yasnya 24
yazata 24

yah 153
yātu 21, 60
yātumānt 60
yātumastma 60
yāh 101, 107 f, 153 ff
raoxšnā 15
raoxšnu 15
-raocana 15
raocah 15, 32, 52, 59
raš 20 ff
rašah 13, 21 ff, 55
rāšayehē 21
raoxšayant 22 f 56
Vara 12
**vanəna* 12, 39
vanhutāt 147, Fußn 1
vahišta 7, 52, 58 f
vahma 147
vahyah, subst, 7, 13 (s *vohu*)
vāstrya 144
Vərəθragan 54, 73
veh, mp, 137
vouruša 12
vohu 15, 112, 115 ff, 137 ff, subst 139 ff, adj 143 ff
vohunt 147, Fußn 1
vohu manah 47, 49, 95 nebst Fußn 1, 145
vyam 153
vyāh 153
saohā 15, 53
saošyant 7 15, 18, 23, 57, 98, 102, 104, 152 ff, 158
sava 7, 15, 55, 141
savah 7, 15, 141
savā 15
savā, angeblich dual, 141
savōi 141
sāuri 142, vgl *šur* unter I
suxra 15
suc, vb*, 15
suc, nom, 16, 32 nebst Fußn 1, 145
suuyē 108
sū 15
sūka 16, 32
sūra 15

sū ā 14, Fußn 1
spṛṇta 104
sravāh 144
zavanō sū 51
zavanō sru 51
zaiānō svan 51
zavya 60 f
zayāh, s vourukaṣa
haurvatāt 152
haotāt 53
Haraxvanti 60
hudaēna 103, 146
hudā(y) 102, 103, 146
hudāt 103
hudānu 103, 135, Fußn 1
hudāman 103
hudāh 103, 146
humata 59
huvaršta 59
hūxta 59
hva 15, 18, Fußn 1
hvarə xšaēta 15, 38
hvarə darəsa, -sā 32 f
hvarə darəsyā 33
xvāētu 144
xvāēna 155
xvan 15
xarəmah 11, 14 nebst Fußn 1,
 16, 20, 25, 33, 35, 36 ff, 50 f,
 52, 53, 54, 60, 67, 69, 71, 76 f,
 88, 91, 109, 111 f 114, 115,
 144, 155, 159, 160
xarəmah, m, 42

xvāθiā 7, 9, 18 nebst Fußn 1,
 36 ff, 57 f, 141, 159

xvānvat 145

xvāng darəsa 32

III. Griechisch.

ἄγιος 24
 αἰθήρ 12
 ακυρος 15
 ἐνθουσιασμός 69 ff
 ἐρεβος 13, 19
 Ζεὺς 12
 ζέω 153
 καιω 15
 κίρναω 71
 κίρνημι 71
 κνισθ 18
 κυρός 15
 οἶμα 106
 φλέγμα 64

IV. Lateinisch.

ardeo 14, Fußn 1, 146
deus 12
Diespiter 12
ducs 118 119
divitiae 118
divus 12, 118
Juppiter 12

V. Germanisch.

rigis 13, 19
Tiu 12
Týr 12
Zio 12

Sachverzeichnis.

Abendrot 36

Agni, das Sakralfeuer, der dävische Hotr 53, Sohn Ilās 72, Spender der Milch 72, des Besitzes 118, = *vanaspati* 164 ff
Er assimiliert sich die Opfergaben und die Leichen (vgl. *ā mūṣyāh*, RV X, 56, 2, oben S 149) und gibt sie, nachdem er sie in Feuer verwandelt hat, in ihrer Feuergestalt unverehrt wieder von sich 147 f, 165 f Vgl. „Feuer“, „Gold“

ahunavati gāṭhā 58

Alkohol, s. „Soma“ und „Surā“

Anaxagoras 10

Angiras, Gehlfen bei der Schopfung der Milch 72

Äpri-Lieder 84, 151, 164 ff

Apsaras 99

Asvin, Spender der Milch 72

Bahrām 54, 73

Berg, s. „Gebirge“, „Himmelsgebirge“, „Glasberg“

Besessenheit 69

Besitz = Himmelslicht, Himmelsfeuer, *brahman* usw. 42 f 117 ff 126, awest *aśi*, *arəta*, *iśti*, (*vohu*) 141, 144 *Rayn* als *deva* 126 S. auch „Gold“

Bhāga 126

Blitz 29 44, 51, 85, 86, 88, 94, Fußn 1

Blut, „Feueressenz“, flussiges Himmelsfeuer 147, Fußn 1

Brāhman, s. „Feuer“, „Himmelsfeuer“, „Herzensfeuer“, „Morgenrot“ „Abendrot“,

„Sonne“ und Wortverzeichnis I

Brahmanaspati, s. Bfhaspati
Bfhaspati 9, 14, Fußn 1, 28
= Indra, Befreier der Kuhe (d. i. Sterne) 82 Spender des Reichtums 118

Brücke des Scheiders 156

Buchführung 8

Buchschiff 8

Buddha 16

Buttertränke (= Milch 67, Fußn 2, 89) ins Herz getrunken 76 S. „Soma“

Chwarnah(*avarṇah*), s. „Feuer“, „Herzensfeuer“

Cinvatō parētu 156

Daēnā, s. „Feuer“, „Herzensfeuer“

Daēva, Haus der, s. „Hölle“
Dämonen, s. „Finsternis“

Devareligion 9

Dipālikā 42

Druj, Haus der, s. „Hölle“ Die Druj ist die Verkörperung der falschen, in den Augen des Awestavolks also der vedischen Weltanschauung. Sie besteht aus Finsternis (*tmanhaēnīm*, Yt 19, 95) und ist Besitzerin des schlechten, d. i. finsternen, dävischen oder Höllefeuers (*dušcuḍrā*, Yt 19, 94 f, Syn von *tmanacuḍra*, = „die Finsternis als Licht habend“)

Ehe, s. Zaratuštra

Erscheinungsform 68, 73, 92

Erz, eschatologisch, s. „Kochen“

Eschatologie Verwandlung in Himmelsfeuer 10, 57, 98, 108, 147ff, in Hollenfeuer 10, 108, 155 (Ved *mr̥ti*, 'Lichtlosigkeit', *rti* = awest *aš̥u* usw zu *ṛ̥* 'leuchten' werden später behandelt werden) S auch 'Himmel', 'Feuer', 'Kochen', 'Finsternis', 'Leichenverbrennung', 'Opfer und Wortverzeichnis II unter *saošyant* Feuer = Licht (doch s unten), nach mischer Anschauung das Weltprinzip, das die ganze Welt als Himmelsfeuer (s d) umgibt (8f, 16) und durchdringt, in den Lebewesen ist es als Heizensfeuer (s d) die Substanz der Kraft, Gesundheit, Macht, Weisheit Seine Verkörperungen sind die *devu* (awest *yazata*, beide = Naturkräfte u Naturscheinungen, darunter Wind, Regen, Soma, Milch und andere Nahrung Pflanzen, Gebirge, s d) Der Lichtwelt steht feindlich gegenüber die Welt der Finsternis (*aksas*, *mr̥ti* 'Lichtlosigkeit', *tīmas*, *durtū*, awest *ašah* usw), die von deren Verkörperungen, den *akras*, bewohnt wird (s Wortverzeichnis I und II und 'Finsternis') Diese Dämonenwelt ('Hölle', s d) ist nach dem Awesta mit finsternem Feuer (*aoša*, *aošah*) erfüllt, welches mit den vedischen Feuern identisch ist Sie heißt darum auch *dušdura* (s Wortverz II) *Zārauštra* und seine Anhänger betrachten die *daēva* = ved *deva* als die Bewohner dieser Finsternis Die Verehrer der 'Götter' und der 'Dämonen' werden von den vedischen wie von den

awestischen Stämmen als deren Bundesgenossen oder auch als mit ihnen identisch betrachtet Nach ihrem Tode gelangen sie in die Welt der von ihnen verehrten Mächte Wie nach Veda und Awesta die Verehrer der Lichtmächte in verkörperte Himmelsfeuer, so werden nach dem Awesta die Verehrer der Mächte der Finsternis in verkörperte Finsternis verwandelt (s 'Eschatologie' und 'Kochen') — Das Feuer hat eine lichtlose Form, die nicht mit dem finsternen, d i devischen Feuer identisch ist 9 nebst Fußn 1, 16 — Indisch (nicht igr̥edisch) dämonisches Feuer in Spukgestalten 39f, 44 — Alles Gute, Schöne Wahre, Starke ist Erscheinungsform des Feuers die Wahrheit, d i die richtige Weltanschauung (*itu* awest *aita*, *aša*, eigentl 'Licht' s Wortverzeichnis), Macht, Besitz usw — Das Urfeuer ist das *br̥hman*, awest *anayra* *raocā*, *daēnā*, *avarenah*) vgl 'Himmelsfeuer' und 'Herzfeuer' — Sakralfeuer, ved *agnī*, awest *ātar*, Sohn Ahura Mazda's 17 — Irdische Feuer 36 — S noch 'Besitz', 'Blut', 'Soma', 'Milch', 'Wasser', 'Regen', 'Sime', 'Menstruation', 'Urin', 'Druj' Feuerhimmel, s Himmel Finsternis, Mächte der F = Dämonen 13, 19, 20f — Verwandlung in Finsternis (dämonisches Feuer) 155ff — Die den Mächten der Finsternis anhangenden Menschen selbst Dämonen 21 — Vgl 'Druj', 'Feuer', 'Hölle', 'Hollenfeuer'

Gāṇā 9f als Opferlieder 70
 Gandharva 92
 Gebirge mit Licht gefüllt 14,
 36ff 128 Wie die Etymologie
 von ‚Berg‘ zeigt, ist diese
 Anschauung schon vorarisch
 Vielleicht sind dabei ursprüng-
 lich auch Eischenungen wie
 Alpenglühn und sonstiges
 Leuchten der Gipfel im Spiel
 Vulkane gab es kaum in der
 Heimat der Indogermanen —
 S auch ‚Himmelsgebirge‘ und
 ‚Glasberg‘
 Geheimname 92
 Gestirne, s Himmelskörper
 Gewitter, s Regen
 Glasberg 12 nebst Fußn 1
 Gold, Agnis Same 42, stammt
 aus dem Himmelslicht 43
 Gotte, ved *deva*, awest *yazata*,
 Personifikationen des Him-
 melsfeuers 17, 36, 51, 69, Herren
 des Lichts 118, haben Himmels-
 licht im Blick 32, ihre Paläste
 12, Verhältnis der Menschen
 zu ihnen 17 Zu ihnen gehören
 der Soma (s d) die Nahrung
 und die Pflanzen 68, weil beide
 feuerhaltig gedacht 114 S
 auch ‚Feuer‘, ‚Mensch‘ und
 ‚Himmelsgott‘
 Gotterbote 17
 Hamünsee 16, 38
 Haoma, s Soma
 Harn, s Himmelsfeuer
 Herakleitos 10
 Herrschaft, leuchtend
 (s Herzensfeuer) 144
 Herz, Ort des Herzensfeuers
 (*brāhman*, *dānā*, *xvarənah*,
dānā) und Sitz des Gedankens
 und Denkens (*manas*, awest
manah), in den der Soma und
 die Milch- und Buttertranke
 (s d) gelangen

Herzensfeuer (*brahman*, *dhe-*
nā, awest *xvarənah*, *dānā*),
 stammt aus dem Aufenthalt
 der Gotter (awest auch der
dāva) und ist darum mit dem
 Himmelsfeuer (awest auch mit
 dem Hollenfeuer) identisch
 9, 11 Gewöhnlich unsichtbar
 (s *asūta*, *axvarəta* im Wörter-
 verzeichn I, II), bisweilen sicht-
 bar 16 Es ist das Lebens-
 prinzip und die Ursache
 aller geistigen, seelischen und
 körperlichen Betätigungen und
 Fähigkeiten, die als seine
 Ausstrahlungen und darum
 selbst als Feuer gedacht
 werden Im RV ist der Aus-
 druck für „Herzensfeuer“ meist
brahman, im Awesta drückt
dānā die geistige und see-
 lische, *xvarənah* die physische
 Natur des Herzensfeuers aus
 Das H bewirkt also Begehren
 und Wollen (15), Denken Klug-
 heit, Weisheit usw (8, 17, 26,
 49, 103, 105, 114, 141, 144, 145)
 und deren höchstes Produkt,
 das Lied, insbes das Opfer-
 lied (51, s „Lied“), es be-
 wirkt das geistige, seelische
 und körperliche Sehen, das
 im Ausstrahlen des Herzens-
 lichtes durch das Auge be-
 steht (15, 16, 30, 32, 47f, 90)
 Die Gotter und Yima strahlen
 durch das Auge Himmels-
 licht aus, worin ihr Sehen
 besteht (32) Als Quelle des
 Mutes, der Kraft und der Macht
 lodert das H im Krieger
 und im Herrscher (8, 9,
 14, Fußn 1, 15, 19, 25, 114, 128,
 144, 160) Auch den Feinden
 wird es zugeschrieben (*brah-*
man 27f, *xvarənah* 28, Fußn 1)
 Durch Trinken von Soma und

Milch (s d) wird es hervorgerufen und verstärkt Vgl im Worterverzeichnis I und II *divaihas, cisti, frašasti, manas, manah, manyu, sravañ*

Hexe, s Zaubern

Himmel 12, 148, 150 („die Glut“), 157 Himmelseligkeit 18, 55 S auch Glasberg, Himmelsgebirge, Gotter, Indra, und im Worterverzeichnis II *hūsta, humata, huvašta*

Himmelsatmosphäre=Licht und Glut 12, 18, 52, 59, 150

Himmelsfeuer 9, 13 ff, 16, 150 Personifiziert als Mazdāh ‚Verstand‘ 146, Bhrām König der geistigen Welt‘ 10, 45, Indra = Bhraspati usw. Flussige Erscheinungsformen Regen, Soma, Milch, Blut, Same, Menstruation, Urin, bes der der Kuh (vgl auch die Verwendungen von ved *mih*, und ved *meghā, mīdhvās*) Vgl auch „Feuer“, „Gotter“, „Herzensfeuer“, „Mensch“, „Wind“

Himmelsgebirge 12, 14 nebst Fußn 1, 25, 72

Himmelsgott schlägt Locher ins Himmelsgebirge 12 f

Himmelskörper = Öffnungen im Himmelsgebirge (Kanäle, Himmelstore) 13, 16, = Manen unvermahlter männlicher Personen 19, = Miθras Augen 34, = Miθras Späher 34 Einzelne Tištrya, Satavaēa, pairikā (s d im Worterverzeichnis II)

Himmelslicht, s Himmelsfeuer

Himmelssee 12, 16

Himmelsstrom 12, 16 Vier Himmelsströme 25 (RV I, 62, 6)

Himmelstore 13 (Vgl II QF, Heft II)

Hochzeit, s Zrathuštra

Holle 156, = Haus der Daēva 10, = Haus der Druj 10, = *rašah* 21, 55, = *tamah* 55, s auch Feuer“, „Finsternis“, „Druj“

Hollenfeuer, awestisch, = „schlechtes und finsternes Feuer“ 9, 106, 140, 155 ff, 159 Es eignet dem *amra manyu* (60), den daēvischen Priestern und Stämmen (56 f, 61, 92) S ‚Druj‘

Hvōgva 109

id, s Ilā

Idā, s Ilī

Ilā, 67 ff, 71 f

Indra (y *ind* = *indh* ‚leuchten‘, ‚brennen‘, s ‚Soma‘), Personifikation des Himmelsfeuers 9, 14, Fußn 1, 54, 130, = Himmel 90, 129, 134 („leuchtend“) = *brhaspati* „Herr des Himmelsfeuers“ 82, Befreier der Kuhe (= Sterne) 82, Spender der Milch 72, des Reichtums 118

Jahreszeiten 99

Jānaśruti 16

Karapan, Bezeichnung der daēvischen Priester im Awesta (*ka-rapan*, gebildet wie *kami-rada*, zu ved *rap*, *pariāp*) 61, 92, 105, 156

Kāsaoya, s Hamūn-See

Kārttikeya 17

Klugheit, s „Feuer“

Kochen, eschatolog, 9, 101, 108, 142, 147 ff, 151, 153 ff, in flüssigem Metall 154 ff S auch „Eschatologie“, „Leichenverbrennung“, „Opfer“, „Agni“

Kriegsgott 17

Kuhe, irdische, mit den himmlischen (= Sternen) identisch, darum Lichtwesen 82, 118, 130, Wunder der Kuh 67, 72 ff, 161 ff, Verehrung der Kuh 70 f

Kult, zoroastrischer 113
 Leichenverbrennung, nicht
 bei den awest Stämmen 57,
 von Zoroāstra nicht gebilligt
 152, ihre Bedeutung 18, 98
 Vgl „Agni“, „Eschatologie“,
 „Kochen“, „Opfer“
 Licht, s „Feuer“
 Lied = Feuer 51, 58 f, 76, 84,
 87, 114, 119 ff, 136 S auch
 „Herzensfeuer“ und „Gaθā“
 Manen, Feuerwesen 19, 147 ff
 Als Führer der Toten 147 f,
 150 f Als Herrscher der *deva*
 149, 151
 Mazdāh, Verstand und Feuer,
 personifiziertes Himmelslicht
 9, 10, 50
 Mensch, Ausstrahlung der
deva, geht nach dem Tode
 wieder in sie ein 149 f, awest
 als Ausstrahlung Mītras (Yt 10.
 108) 14 Vgl Idg F 41, S 195
 Menschenwelt 12 f
 Menstruation, der Sub-
 stanz nach Himmelsfeuer 48,
 s „Same“ und „Mensch“
 Metall, s „Kochen“
 Methode 5 ff, 41, 44, 46 f,
 62 f, 65 f, 94, 97 f, 146, 157
 Milch, flüssiges Himmelsfeuer,
 dem Soma und dem Regen
 wesensgleich 67 ff 71 ff, 76 f,
 125, 130, 144 Als Rausch-
 trank 72 Vgl „Kuh“, „Indra“,
 „Aśvin“, „Agni“, „Angiras“,
 „Soma“, „Pūṣan“
 Milchstraße 12
 Mißwachs 21
 Mitrā, Mithra 13, 14, 20, 34,
 38, Fußn 1 zu 37, 51, 53 f
 Morgenrot 14, 36
 Nahrung, s „Götter“
 Name Kenntnis des Namens
 gibt Gewalt über seinen Tra-
 ger 91 f
 Niederschläge, s „Regen“

Opfer = Feuer 125 f, seine Be-
 deutung 17 ff, 130, 167 Awe-
 stisches 57 S auch „Agni“,
 „Eschatologie“, „Kochen“,
 „Leichenverbrennung“, „Soma
 und Milch“
 Opfeilieder, s „Lied“ und
 „Gaθā“
 Opfeipfosten 164 ff
 Paṛjanya 72
 Peisische Formen im Awesta-
 Text 23 f
 Personifikation 17, 69, 118
 Pflanzen, feuerhaltig 144, s
 „Götter“
 Plutos 126
 Pūṣan, Schöpfer der Milch 72,
 neben Rayi und Bhaga an-
 gerufen 126
 Raubkrieg 17, 106, 152
 Rausch und Rauschtrank,
 s „Soma“, „Milch“
 Rayi, s „Besitz“
 Regen, flüssiges Himmelslicht,
 mit Soma und Milch wesens-
 gleich 16, 68, 89, daher = Milch
 89, *ā-*haltig 72 — Wider-
 natürlicher 39 f
 Reichtum, s „Besitz“
 Religion 95 f, 115
 Rind, s Kuh — Im Awesta =
 alle nützlichen Tiere, ein-
 schließend der Fische und
 Vogel 80 f
 Same, männlicher, der Substanz
 nach = Himmelsfeuer 48, 79
 nebst Fußn 1 Vgl „Men-
 struation“, „Mensch“ und *bīja*,
tejas, *śukla*, *citra* im Wörter-
 verzeichnis I u II
 Sankara 11
 Sarasvati 14, Fußn 1, 60
 Satavaṣṣa 21, 51
 Schrift, s „Buchschrift“
 Seele, nach awestischer An-
 schauung zusammengesetztes

- Wesen, ebenso nach Taitt - Up 99
- Seelenweg 37f (V 19 28) 99f, 148, 156 In den Pahlavi-Büchern 156ff Vgl auch „Manen“ und „Mensch
- Sehen, s „Herzensfeuer“, = strahlen, scheinen 32f
- Sieden, s Kochen und „Eschologie
- Soma, aw Haoma, wie Milch Blut, Harn Regen flüssige Erscheinungsform des Himmelsfeuers (s d) und als Gott personifiziert 49, 67, 69, 89, 90, 168 (= *agnī*) Diese Anschauung schon ansch 114 Daher ihm ein Äpri-Lied gewidmet 67, daher Spender des Besitzes (s d) 118, Schöpfer der Milch 72 Er heißt *indū* „der Entflammer“ (*ind* = *indh*, s Indra) und trägt drei Entflammungsmittel (*pavitra*) in seinem Herzen 74
- Personifiziert als Gott, um den man seinen Leib legt und der selbständig im Menschen (Krieger) handelt 69, 70 nebst Fuß 5, 75, 121 Von Zaratustra bekämpft 113
- Soma und Milch werden ins Herz getrunken und in ihm und im *manas* in reines Herzensfeuer verwandelt, die Mischung beider verleiht doppelte Herzensfeuer, *divyārkas* 67, 71, 73ff, 76, 91, 93, 130, 133f 142 Vgl „Milch“, „Regen“, *Sulā*, und im Wortverzeichnis I *dūrōṣa(s)*, II *dūraoṣa*
- Sonne 15, eine Form des *brāhman* 35, = *agnī vaśvānārū* 35
- Sonnenwendfest 42
- Surī, Rauschtrank aus Gerste, der kein Herzensfeuer hervorbringt 75f
- staota yeṣṇya* 37f
- Stiebanner 70
- Sturm s „Wind
- Tiṣṭiya* 21
- Upanisad 9f, 98f
- Utin, s Himmelsfeuer
- Uśidaiena 16, 36ff
- Vāruna 12, 13, 29, 34
- Vernunft, Verstand, „Feuer“
- Viehzüchter 144
- Wasser, feuerhaltig 88, 114
- Weisheit, s Feuer
- Welt, mit Licht (Feuer) gefüllt 14f Vgl Himmel, Hölle, Menschenwelt, Welthalften
- Weltanschauung 95f, 115
- Weltbild, altes 12ff
- Wind = Feuer 72, 118
- X'arenah, s „Feuer“
- Yakkha 44
- Yaksa 41—44
- Yaksarātri 42
- Yima 16, 32f
- Zaratustra und seine Reform 9ff, 95ff, 113, 144ff, 152, 156 Seine angebliche Hochzeit mit Frašaoštras Tochter 109
- Zauber 29f
- Zauberer und Zauberinnen, Anhänger der Mächte der Finsternis 21, 60, 160
- Zauberspruch 21
- Zeus 9

Inhalt

	Seite
Vorwort	5
I Vedisch <i>yaḥsa</i>	11
Tabelle der Verwendung	43
II Awestisch <i>ciθra</i>	45
1 Adj, angeblich = „manifestus“	49
2 Subst, angeblich = „Gesicht“	52
a) angeblich = „Anblick“	52
b) angeblich = „Antlitz“	53
c) angeblich = „Vision, Erscheinung“	55
3 Angeblich „Kundgebung“	56
3a Subst, angeblich = „Offenbarung“	57
Bisher nicht erklarte Stellen	58
Die Komposita mit <i>ciθra-</i> im ersten Glied	60
*ciθrya	61
Tabelle der Verwendung	61
Methodische Bemerkung	62
III Vedisch <i>dhénā</i> , awestisch <i>daēnā</i>	63
I Vedisch <i>dhénā</i>	66
Etymologie von <i>dhénā</i>	77
Bedeutung von <i>dhenu</i>	78
1 <i>dhénā</i> , sing u plu	83
2 <i>dhene</i> , dual	90
<i>divānhas</i>	93
Tabelle der Verwendung	94
II Awestisch <i>daēnā</i>	95
Tabelle der Verwendung	112
IV Vedisch <i>vasu</i> , awestisch <i>vohu</i>	115
I Vedisch <i>vasu</i>	115
1 Subst masc <i>vāsu</i>	117
2 Subst neut <i>vasu</i>	117
3 Adj <i>vasu</i>	127
a) Positiv <i>vasu</i>	127
α auf <i>deva</i> bezogen	127
β auf Menschen bezogen	128
γ auf Sachen bezogen	129
b) Komparativ <i>vāsyas</i>	132
c) Superlativ <i>vasistha</i>	135
II Awestisch <i>vohu</i>	137
1 Subst masc <i>vohu</i>	139
2 Subst neut <i>vohu</i>	139
3 Adj <i>vohu</i>	143
Anmerkungen	147
1 Die Überführung in den Feuerleib	147
2 Das Wunder der Kuh	161
3 Die 10 (11) Strophe der Äpri-Lieder	164
Stellenverzeichnis	169
Wortverzeichnis	176
Sachverzeichnis	182